عبدالكريم سروش

العقل والحرية



ترجمة: أحمد القبانجي

منشورات الجمل

عبدالكريم سروش

العقل والحرية

ترجمة: أحمد القبانجي

منشورات الجمل

ولد **أحمد القبانجي** عام ١٩٥٨ في مدينة النجف. درس في الحوزة العلمية هناك وتتلمذ على العديد من الأساتذة منهم: السيد **محمد باقر الصدر**. هاجر إلى إيران في الثمانينات وهناك واصل دراساته عند المراجع الدينية في مدينة قم وعاد إلى بلاده عام ٢٠٠٧. يقيم ويعمل اليوم ببغداد. له العديد من المؤلفات والترجمات عن الفارسية وقد انتشر بعضها بواسطة الاستنساخ، من مؤلفاته: **الإسلام المدني**؛ **تهذيب أحاديث الشيعة**؛ **سر الإعجاز القرآني**؛ **المرأة، المفاهيم والحقوق**. وقد أنجز ترجمات لمفكرين مثل: **عبد الكريم سروش**، **مصطفى ملكيان** و**محمد مجتهد الشبستري**.

عبدالكريم سروش: **العقل والحرية**،
ترجمة: أحمد القبانجي، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٦٦٨١١٨
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

المقدّمة

نبذة من حياة وفكر الدكتور سروش

كثيراً ما يجد الباحثون المعاصرون حرجاً في التصدّي بروح نقدية لجوانب عديدة من منظومة العلوم الإسلامية الكلاسيكية، من تفسير وحديث وعلم الكلام وفقه وأصول فقه و. . .

ذلك أنّ عناصرها متضافرة يعضد بعضها بعضاً، ولذلك يخشى أن تنهار المنظومة برمّتها إذا تبيّن الخلل في فرع من فروعها، فتراهم مترددين بين الإثبات والنفي، بين الجرأة والخوف، بين مقتضيات المعرفة الحديثة ومقتضيات الوفاء لجهود القدماء. وفي خضم هذا التردد يسود اللبس وتزداد الحيرة وتتفاقم المشاكل التي تعترض المؤمنين، فلا يجدون أجوبة شافية عن أسئلتهم المشروعة. إنّ الذين يكتبون في المواضيع الدينية ولا يجرؤون على إثارة القضايا الحرجة فيها معذورون إلى حدّ ما في تقصيرهم، فوطأة الواقع الذي فرضته الحداثة دفعهم للبحث عن حلول جديدة، ولكن هيهات! فللمنهج النقدي التاريخي والتراثي شروط صارمة، لا يؤهّلهم تكوينهم الفكري في الأغلب للاستجابة لها، وهو منهج مرتبط بدوره بالمنهج السائد في العلوم الإنسانية و الاجتماعية الحديثة، يعتمد الاستفهام أكثر ممّا تهمه الأجوبة المطمئنة، ويسعى إلى فهم أفضل لا إلى تأكيد حقائق ثابتة ونهائية، فإذا أضفت إلى هذا العائق عُسر التجاوز للأنسجة والخطوط

الحمراء الضمنية والصريحة التي وضعها العلماء المسلمون على مرّ العصور أدركت أنّ إخضاع المسلّمات للنقد والتمحيص يتطلّب قدراً من الشجاعة، فقد يتصدر المعارضة للأفكار الجديدة المشايخ ورجال الدين الذين يرون في الفكر الجديد خطراً على امتيازاتهم، وقد تصدر هذه المعارضة عن الحكّام واسترضاءً للعلماء أو استباقاً لما يتوقّعونه من مواقفهم، نظراً إلى الحاجة إليهم في إضفاء شرعية دينية على نُظم سياسية غير ديموقراطية. وقد يكون مصدرها فئة أو فئات شعبية غير مهيّأة لتقبّل خلاف المألوف، ولم تفرز أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية ظروفاً تستدعي نمطاً آخر في التفكير ونظرة مغايرة إلى الكون وطريقة مختلفة في السلوك.

وبعبارة أخرى فإنّ المرحلة التاريخية التي يمرّ بها المسلمون عموماً، وما يعانونه من تخلّف في شتى مجالات الحياة العصرية، وصعوبة المواجهة لتحدّيات داخلية وخارجية متنوعة، كل ذلك من شأنه أن يعمق الأخطار المحدقة بهم، بما فيها المتعلّقة بطريقة تديّنهم، وأن يقضي على التوازن الهش الذي كان قائماً في مجتمعاتهم وعلى تماسك أنظمتهم المعرفية والقيمية.

وقد بات من الواضح الآن أنّ التغلب على هذه الأخطار لا يتمّ إلاّ عن طريق النقاش العلمي والحوار الهادئ المفتوح على نطاق واسع، فهو وحده الكفيل بفرز الصالح من الفاسد ويجاوز المصاعب والتناقضات والآراء المهملة التي لا تستند إلى الحجج والبراهين المتينة، إذ الحقيقة ليست وراءنا، بل هي نتاج تصارع الأفكار والرؤى والمواقف.

السيرة الذاتية، لمحة عامة

ولد الدكتور عبدالكريم سروش (واسمه الحقيقي حسين حاج فرج

دبّاغ) يوم عاشوراء من العام ١٩٤٥ م بمدينة طهران[١] عاصمة ايران، ودرس في مدرسة «القائمية» الابتدائية في طهران، ثم انتقل لإتمام تحصيله الثانوي إلى ثانوية «مرتضوي» التي سرعان ما غادرها للإلتحاق بثانوية «الرفاه» وهي من المدارس الرائدة التي بدلّت في منهج تدريسها ملامح المجتمع الإيراني، حيث كانت تحرص على الجمع في مناهجها بين الدروس الدينية وبين المواد العلمية المعاصرة.

تأثر سروش في هذه الحقبة من حياته باستاذه رضا روزبيه الضليع في العلوم التطبيقية وفي تفسير القرآن[٢]، يقول سروش عن ذكرياته في تلك المرحلة:

«عندما كنت في ريعان شبابي اطّلعت على مصدرين أساسيين في علم الأخلاق الإسلامي والسلوك العملي، الأول كان كتاب «جامع السعادات» للملا مهدي النراقي (ت ١٠٢٩هـ) والثاني كتاب «المراقبات في أعمال السنة» للميزرا جواد آقا ملكي التبريزي (ت ١٣٤٣هـ).

درست قسماً من كتاب «جامع السعادات» عند أحد العلماء الأعلام، والباقي قرأته وحدي، ولكن لم أكتف بقراءة كتاب «المراقبات» بل التهمته التهاماً.

وإلى الآن عندما أتذكر هذا الكتاب تأخذني حالة من الهيبة والرهبة في أعماق وجودي، حيث أَوْدَعَ المؤلف المبدع نوعاً من الأمل والرجاء في هذا الكتاب القيم.

ولولا قراءتي لهذين الكتابين، لم استطع الفرز بين علم الأخلاق

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي المعاصر في ايران ـ جدليات التقليد والتجديد ـ محمد رضا وصفي، ص ٢٩٤، دار الجديد، بيروت.

(٢) القبض والبسط في الشريعة، عبدالكريم سروش، ترجمة: دلال عباس، ص ١٥، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢م.

الإسلامي الجاف والبارد والعقيم، وبين حلاوة ولذة كلام العارفين وطريق السالكين»[٣].

كانت الرياضيات مادة سروش الأثيرة، اضافة بالطبع إلى اهتمامه، كمعظم أبناء جيله، بما يحدث على الساحة الفكرية والسياسية من المدّ الأحمر ـ الشيوعي ـ والفكر القومي ـ الشمولي ـ والفكر الإسلامي بشقيه السلفي والتنويري و. . .

الحجتية والبهائية:

التحق التلميذ عبدالكريم سروش بمجموعة الحجتية[٤]، لكنّه سرعان ما تبيّن أنّه لا يشاطر هذه المجموعة الإسلامية أفكارها وتحديداً مواقفها العدائية ضد البهائية، فغادرها وانكبّ يتفقه في القرآن ونهج البلاغة.

الجامعة بداية الانفتاح:

نال عبدالكريم سروش شهادة النجاح في امتحانات كليتي الفيزياء والصيدلة في طهران فاختار الإلتحاق بالأخيرة التي تخرج منها، وفور نيله إجازة الصيدلة طلب للخدمة في الجيش مدّة عامين، ومع انتهاء خدمته العسكرية عيّن مسؤولاً عن مختبرات الدولة في محافظة بوشهر ـ جنوب ايران ـ وقد ظلّ في مركزه هذا مدّة عام ونصف[٥].

---

(٣) أوصاف ارسايان، عبدالكريم سروش، ص ١٩ ـ ٢٠، مؤسسة صراط الثقافية، طهران ١٩٩٢ م.

(٤) وهي تيار ديني متزمت ولها عقائد خاصة بشأن المهدوية وظهور الحجّة، وهو الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية.

(٥) انظر: القبض والبسط في الشريعة، عبدالكريم سروش، ترجمة: دلال عباس، ص ١٦.

الدراسة في بريطانيا:

اقترحت على عبدالكريم سروش منحة دراسية إلى بريطانيا، فوافق على الفور والتحق بجامعة لندن في فرع الكيمياء التجريبي، وفي الوقت نفسه واصل دراسته الجامعية في علم التاريخ وفلسفة العلوم في الجامعة نفسها(٦). يقول سروش عن ذكرياته أثناء رحلته إلى بريطانيا:

«في عام ١٩٧٢ م عندما كنت عازماً للذهاب إلى بريطانيا لإكمال الدراسة الجامعية اصطحبت معي أربعة كتب:

١ ـ الأسفار الأربعة (العقلية)، لصدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ).

٢ ـ المحجة البيضاء، للملاّ محسن فيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ).

٣ ـ المثنوي المعنوي، لجلال الدين البلخي ـ الرومي (ت ٦٧٢هـ).

٤ ـ ديوان شمس الدين محمد حافظ الشيرازي (ت ٧٩٢ هـ).

الكتاب الأول كان غذاءً لعقلي، والأخريات كنّ غذاءً لروحي. مع أنّني كنت منشغلاً في أيّام إقامتي في بريطانيا بمطالعة الكتب الجديدة في الكيمياء والفلسفة، ومئات الكتب الحديثة الأخرى، لكن علاقتي لم تنقطع مع هؤلاء العرفاء والحكماء على الخصوص لقاءاتي وحواراتي مع جلال الدين الرومي، كانت علاقتي تزداد معه يوماً بعد يوم، حيث أكتسب منه يوماً قوّة الأخلاق، وفي اليوم الثاني شراب الإشراق.

ولكن «الفيض» كان شيئاً آخر، كان معلماً ورعاً، يعلّم الآخرين بكل تواضع واحترام، تعرفت على «الفيض» أكثر عندما عاهدت الله بقراءة كتابه «المحجة البيضاء» بأكمله، وذلك قبل سفري إلى بريطانيا بسنين.

---

(٦) انظر: نوگرايى دينى ـ التجديد في الفكر الديني، حسين يوسف اشكوري، ص ٦٤، مشنورات قصيدة طهران، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م.

وفي ذلك الوقت من دون أن أشعر أو أتحسّس أبرمت صفقة خفية مع «الغزالي» فخرجت من دهليز «المحجة» إلى باحة السلطان «إحياء علوم الدين» حيث كانت أنظار «الغزالي» المعرفية تسطع عليَّ من نافذة «المحجة»[٧].

قمار العاشقين بين «الغزالي» و«مولوي»:

ويضيف سروش قائلاً:

«لا يمكن المقارنة بين حرارة ولهيب «مولوي» وبرودة ولطافة «الغزالي» كنت أفر من حرارة «مولوي» إلى برودة «الغزالي» ولكن أين هذا من ذاك، شاهدتُ جرح روح الغزالي لشدّة خوفه من سوء العاقبة.

وبسبب الجراح الكثيرة في مواقع الفكر الغزالي لا يمكن مشاهدة بسمة واحدة في أجواء هذا الفكر، كانت جروحه تبتسم بدلاً عنه.

«الغزالي» «العارف الخائف» وصاحب الروح الجريحة، يملك هيبة لا تطاق...

إله «الغزالي» عبوس، يملك قلباً من حجر، غضبه غالب على عطفه وقهره على رحمته، وأنا لا أستطيع تحمل هذه الظاهرة في حركة الإنسان والحياة.

كنت أبحث عن إله رحمن ورحيم، له قلب واسع، لا حدود له... وجدت هذا الاله عند «مولوي».

وجدت «مولوي» «العارف العاشق» ـ الذي يحلّق في سماء الوجدان وأجواء العشق وآفاق الحب ـ مقابل «الغزالي» «الزاهد الخائف» ـ الذي يعيش الخوف والرهبة في كل مشاعره، وأعماق

---

(٧) قصة أرباب معرفت، عبدالكريم سروش، ص٢١ ـ ٢٤، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، ١٩٩٤ م.

وجوده، فما مدى اختلاف هذين العملاقين في واقع الفكر الأخلاقي؟ الحقيقة أنّ أحدهما مكمل للآخر، مع اختلافهما في المنهج وأدوات المعرفة»[٨].

خلال هذه السنوات الخمس التي أمضاها عبدالكريم سروش في بريطانيا شارك في العديد من النشاطات السياسية والأعمال الفكرية في صفوف الجالية الإيرانية المهاجرة وتحرك على مستوى قيادة البعض منها في إطار منهجه الثقافي والسياسي.

تعاون الدكتور سروش مع أصدقائه في «جمعية الشباب المسلم» ولمّا تباينت وجهات النظر بينه وبينهم نقل الصيدلي الفيلسوف اجتماعاته إلى قاعة أطلق عليها اسم «إمام براح» التي شهدت اجتماعات صاخبة عشية الاطاحة بالشاه. وقد وقف على منبر إمام براح كل من محمد بهشتي ومرتضى مطهري، كما أنّ تشيع جنازة علي شريعتي الذي توفي في ظروف غامضة في لندن انطلق من هذه القاعة التي أضحت رمز المعارضة في بريطانيا[٩].

العودة إلى إيران:

مع انطلاقة الثورة عام ١٩٧٩ م، عاد سروش إلى ايران ونشر كتابه «قيمة المعرفة» كما عيّن مديراً لمؤسسة الثقافة الإسلامية، ثم دخل جامعة طهران، فنال شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية[١٠].

ومع ازدياد التوتر أقفلت الجامعات أبوابها واقترح الطلاب أن لا

---

(٨) قصة أرباب معرفت، عبدالكريم سروش، ص ٢٥ (المصدر السابق).

(٩) انظر: القبض والبسط في الشريعة، عبدالكريم سروش، ترجمة: دلال عباس، ص ١٦.

(١٠) انظر: الفكر الإسلامي المعاصر في ايران، جدليات التقليد والتجديد ـ محمد رضا وصفي، ص ٢٩٤.

تفتح هذه الصروح قبل أن تعدّل برامجها، فعيّن الدكتور سروش بتوصية من الإمام الخميني في المؤسسة التي أنيطت بها هذه المهمة. وفي عام ١٩٨٣ م، ونتيجة الاختلاف في الرأي غادر الدكتور سروش هذه المؤسسة وعيّن في مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية وهو ما يزال عضواً فيها.

الدكتور سروش وتحديات الواقع:

الثورة في ايران، شأن سواها من الثورات، اجتهدت في تشريد الكثيرين من أبنائها، وقد وجد الكثير من تلامذة الدكتور عبدالكريم سروش أنفسهم، وقد أضحوا بدورهم أساتذة مرموقين، ينتشرون في أشهر جامعات العالم الغربي والأمريكي ذاكرين «مرشدهم» في أبحاثهم ودروسهم، يدعونه كلما سنحت لهم الفرصة لإلقاء محاضرات في جامعاتهم، هذا في حين ضاق صدر القيمين على الجامعة في طهران فلم يتسع في السنوات الأخيرة لأطروحات «مارتن لوثر» العالم الإسلامي، كما وصفته ذات يوم مجلة «الإكسبرس» الفرنسية، فضيّق عليه ومُنع من التدريس، إلى آخره ممّا تفرزه الثورات في ساحة الصراع السياسي والاجتماعي(١١).

وقد استفاد العديد من المفكرين والسياسيين الاصلاحيين الايرانيين من أفكار عبدالكريم سروش وساهموا في نشرها بشكل واسع وإن لم يعترف له دائماً بأبوتها.

ويعدّ الدكتور سروش في طليعة المجددين على ساحة الفكر الإسلامي ومن رموز ما يسمى اليوم بعلم الكلام الجديد، ومع أنّه يقف

---

(١١) انظر: مقدمة رشا الأمير ولقمان سليم ـ صاحبا دار الجديد في بيروت ـ على كتاب: القبض والبسط في الشريعة للدكتور سروش تحت عنوان: كيفما تكونوا تتعارفوا، ص ١٢، دار الجديد، بيروت.

في الداخل الثقافي وعلى أرضه، فإنّ محاولته لقيت هجوماً سرشاً من جانب التيار المحافظ الذي يقف ضد أي محاولة للتجديد الفكري سواء، أتى من الداخل أم من الخارج، بل إنّ أصحاب هذا التيار يتهمون محاولات التجديد من الداخل بأنّها تتمّ بوحي أو بتأثير من الخارج الثقافي الغربي بشكل خاص. وما واجهه سروش من تحديات قاسية على مستوى الفكر واجهها الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي سياسياً، ذلك أنّ التيار المحافظ يعارض محاولات التجديد الفكري في قضايا الدين، بقدر ما يقف ضد إرادة الإصلاح والتغيير السياسي، كما تشهد السجالات والصراعات التي تنفجر بين الفريقين في الحين والآخر، لكي تترجم عنفاً رمزياً أو مادياً على شكل اتهامات ومحاكمات أو إدانات واغتيالات[١٢].

يعمل حالياً الدكتور سروش في العديد من الجامعات في أمريكا وبريطانيا وألمانيا، ولازال يمارس عمله التجديدي والتنويري من خلال التدريس، وتأليف الكتب، والكتابة في الصحافة، والحضور المستمر في المجالس والمؤتمرات، وإلقاء المحاضرات للأساتذة والطلبة وعامة الناس، والحضور في الفضائيات في بعض الأحيان.

الدين في رؤية سروشية:

يعدّ الدكتور عبدالكريم سروش من بين رواد الإصلاح في العالم الإسلامي، حيث تناولت نظريته العلمية الكبرى التحول الذي طرأ على المعرفة بشؤون الدين، فبما أنّ معرفة الإنسان بشؤون دنياه قابلة للتغيير، فإنّ معرفته بشؤون دينه تتغيّر أيضاً، إذ إنّ المعرفة تتعلق دائماً

---

(١٢) انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان ٢٤ ـ ٢٥، صيف وخريف ٢٠٠٣ م ـ ١٤٢٤ هـ، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ مقال للاستاذ علي حرب، تحت عنوان: عبدالكريم سروش ونقد المعرفة الدينية.

بالزمن وبمستوى علم المعرفة (الإبستمولوجيا) [Istemology].

ويقصد سروش هنا أنّه مع الزمن تظهر تفسيرات ومعانٍ جديدة للدين، وهذه لابدّ أن تتناسب مع ظروف الحياة التي يحياها المفسّرون.

إنّ أهم أثر للدكتور سروش حول الدين والمعرفة الدينية جاء في ثلاثة كتب: «القبض والبسط في الشريعة»(١٣) و«بسط التجربة النبوية»(١٤) و«الصراطات المستقيمة»(١٥) وهي مستوحاة من نظريات فلسفة العلوم والهيرمينوطيقيا [Hermeneutics].

---

(١٣) كتاب «القبض والبسط في الشريعة» هو في الأصل مجموعة مقالات نشرت في مجلة «كيهان فرهنگي» الشهرية على مدى سنتين، وقد أثارت هذه المقالات في حينه نقاشاً واسعاً في الأوساط الفكرية استمر أكثر من عقد من الزمن، وتصدّى للرد عليها كثيرون، ولكن الدكتور سروش أعقب نظريته هذه بنظريات معرفية أخرى لتعزيز نظريته في «القبض والبسط»، نقلت الدكتورة دلال عباس هذا الكتاب من الفارسية إلى العربية، وطبع في عام ٢٠٠٢ م من قبل دار الجديد في بيروت.

(١٤) يعتبر كتاب «بسط التجربة النبوية» مكملاً لكتاب «القبض والبسط في الشريعة» كما عبر عنه الدكتور سروش في مقدمته للكتاب. حيث صدر في الوهلة الأولى على شكل مقال في مجلة كيان الشهرية المحظورة حالياً عام ١٩٩٧ م، حيث أثارت هذه المقالة ردود فعل واسعة في الأوساط الفكرية والثقافية، ثم نشرت مع مقالات أخرى بشكل كتاب يحمل العنوان نفسه من قبل مؤسسة صراط الثقافية في طهران عام ١٩٩٩ م.

(١٥) كتاب «الصراطات المستقيمة» هو في الأصل عبارة عن مقالة موسعة نشرت من قبل الدكتور سروش في مجلة «كيان» الشهرية المحظورة حالياً، وأثارت هذه المقالة جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية والسياسية، حيث تصدّى للرد عليها الكثيرون، ثم نشرت هذه المقالة مع ردود الفعل والاجابة عليها بشكل كتاب، عام ١٩٩٩م وترجم الاستاذ أحمد القبانجي الكتاب من الفارسية إلى العربية تحت عنوان «الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية» الصادر من قبل دار المنصور في بغداد عام ٢٠٠٦م. =

«القبض والبسط» و«التجربة النبوية» نظريتان إحداهما مكملة للأخرى، وتهدفان إلى غاية إصلاحية غرضها الجمع بين نقاء الدين وبين تأثيره وقدرته، في محاولة للجمع بين التراث و التجديد لإيجاد حل لعصرنة الدين، يقول الدكتور سروش في مقدمة كتابه «بسط التجربة النبوية»:

«تحدثنا في كتاب «القبض والبسط» عن بشرية وتاريخية المعرفة الدينية، وفي هذا الكتاب «بسط التجربة النبوية» نتحدث عن بشرية وتاريخية الدين والتجربة الدينية نفسها، وبعبارة أخرى: إنّ هذا الكتاب يبحث عن المنهج البشري والتاريخي والأرضي للوحي والدين بدون التعرض للرؤية الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) لمقولة الوحي»[١٦].

تنطوي كتابات الدكتور سروش على وفرة من المعلومات والمعارف، وعلى ثروة في التحليلات المدججة بلطائف الحجج ومنطق الاستدلال، بالإضافة إلى كثرة الأمثلة والشواهد المستندة إلى الوقائع أو المستندة من فروع العلم المختلفة، وهو ذو ميل صوفي بارز، يظهر هذا الميل في عناوين كتبه، كما يظهر في لجوئه إلى

= وكذلك ترجم الاستاد حيدر حبّ الله المقال فقط ونشره في مجلته «نصوص معاصرة» تحت عنوان: «الطرق المستقيمة، قراءة في التعددية الدينية» في العدد الخامس، شتاء ٢٠٠٦ م ١٤٢٦ هـ الصادرة في بيروت، حيث كتب في هامش المقال يشكو من الاستبداد والرقابة على النصوص والمؤلف: «تنشر مجلة «نصوص معاصرة» هذه الدراسة للدكتور سروش رغم أنّها نشرت من قبل أكثر من مرّة، وذلك بسبب بعض التحفظات على النص الذي نشرت فيه، إذ ـ ومع الأسف ـ حذفت بعض المقاطع من ذلك النص، أو لم تكن الترجمة دقيقة، حيث كانت هذه الدراسة من الدراسات الهامة للدكتور سروش تبنينا نشرها مع مزيد تدقيق في الترجمة».

(١٦) بسط التجربة النبوية، عبدالكريم سروش، ص ٧، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، ٢٠٠٠ م.

مقتطفات من الشعر الصوفي يعزّز بها آراءه وحججه، مستمدة بالأخص من كتابي المثنوي لجلال الدين الرومي، وغزليات حافظ الشيرازي (رغم نقوده العنيفة التي يوجهها للتراث الصوفي)، ولعل ذلك ما جعله يختار اصطلاحين صوفيين عربيين «القبض والبسط» لعنوان نظريته الأساسية وكأنّه يستلهم من الجُنيد في قوله «الخوف من الله يقبضني والرجاء منه يبسطني» أو قوله تعالى ﴿**والله يقبض ويبسط**﴾ كي يستعير من ذلك عنصر التحول والتغيير أو الإتساع والضيق، والمرونة والصرامة في نظريته الثانية «بسط التجربة النبوية» فيصف بها المعرفة الدينية في محاولة لتصحيح الانطباع السائد تاريخياً حول قداسة هذا الفكر وخلوده.

ويستشهد الدكتور سروش في كتابه «بسط التجربة النبوية» بعدّة قضايا تاريخية يثبت من خلالها أنّ المعرفة الدينية، وبشرية وتاريخية الدين والتجربة الدينية نسبيّة بهذا المعنى، وأنّ كل إنسان يقرأ الدين وفق المناخ الثقافي الذي يعيشه، وهذا ما دفع بسروش فيما بعد إلى تكوين نظرية التعددية الدينية وبشرية التجربة الدينية والتي أثارت زوبعة من النقد والسجال الفكري[١٧].

ويتساءل الدكتور سروش قائلاً: «إنّ الذوق والكشف والحال الذي يوجد في القلب على ماذا يدل ومن أين يأتي؟

(وبالتالي بيانه باللسان على صورة مفاهيم، هو عملية متعددة. . .) ويضيف قائلاً: الأديان كلها مسبوقة بالكشف، أي أنّها كانت تجارب غيبية وقدسية ووحيانية من جانب الأنبياء. . . فالأنبياء لم يذهبوا إلى مدرسة كما لم يكونوا سحرة أو كهنة ولا مجانين أو مخادعين لأنفسهم،

---

(١٧) انظر: نصوص معاصرة، العدد الأول، مارس ٢٠٠٥ م/ ١٤٢٤ هـ، ص ١٣.

وإنّما كانوا على حدّ تعبير إقبال اللاهوري[١٨] «رجالاً باطنيين» لذلك فنحن محتاجون للأنبياء لتفسير وتنظير التجارب الدينية، وبتعبير آخر: إنّ أحد الأعمال الهامة للأنبياء تعليمنا كيف يمكننا أن نفسّر التجارب الباطنية التي نعيشها رغم أنّها تفاسير متعددة ومتنوعة»[١٩].

ويقول في موضع آخر: «لا التشيع هو الإسلام الخالص، ولا التسنن، ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا الاعتزال، لا الفقه المالكي، ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير الفخر الرازي ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية، ولا الوهابية، لا كافة المسلمين في معرفة الله وعبادته عارون وخالون من الشرك، ولا قاطبة المسيحيين إدراكهم الديني خال منه، كلا، بل لقد ملأت الدنيا الهويات غير الخالصة، فلم يتربع الحق في جهة من الجهات دون جهة أخرى لتكون باطلاً محضاً، وعندما نذعن لهذا الأمر فسوف يتسنّى لنا هضم الكثرة بشكل أفضل»[٢٠].

---

(١٨) الشاعر والمفكر والفيلسوف الهندي «الباكستاني» المعروف، من أشهر كتبه: تجديد الفكر الديني في الإسلام واسمه الأصلي بالانجليزية:
[Reconstruction of Religion Thoughts in Islam]
يقول الدكتور سروش: «كان إقبال يتكلم عن تجديد الفكر الديني، فماذا كان يقصد؟ ما هو التفكير الديني الذي يحتاج إلى تجديد؟ ونحن الذين نريد التجديد، ماذا نريد أن نفعل؟ فلو كان لمفهوم التجديد والتحديث معنى في الأفكار البشرية كيف يكون في الأفكار الإلهية والمذاهب الدينية؟». (انظر: مجلة الوعي المعاصر، بيروت، العدد الثامن والتاسع، ربيع ٢٠٠٢ م ـ ١٤٢٣ هـ، مقال للدكتور سروش تحت عنوان: شريعتي وتجديد الفكر الديني، ص١١٥).

(١٩) انظر: آئين در آيينه ـ قراءة في المعرفة الدينية للدكتور سروش دباغ، ص ١٢٩ ـ ١٥٥، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، ٢٠٠٥ م.

(٢٠) انظر: مقال للأستاذ فاخر السلطان تحت عنوان: التعددية لدى المفكر الإيراني سروش، المنشور في صحيفة الشرق الأوسط الصادرة في لندن بتاريخ ٤ اغسطس ٢٠٠٥ م.

نظرية سروش إلى الذاتي والعرضي في الدين:

لتقديم وجهة نظر الدكتور سروش في معنى الذاتي (الجوهري) والعرضي وتقريبها إلى الفهم يتوقف سروش عند ثلاثة أمثلة بلغات ثلاث تفيد المعنى الواحد، أي الروح أو الذات أو الجوهر، لنقرأ معه هذه الكلمات الثلاث المستخدمة في لغات ثلاث:

- كحامل التوابل إلى كرمان (مثل فارسي).
- كآخذ الفحم الحجري إلى نيوكاسيل [Newcastle] (مثل انجليزي).
- كناقل التمر إلى البصرة (مثل عربي).

المدلول الجوهري أو قل الروح المجردة (الذات) لهذه الأمثال الثلاثة واحدة، بيدَ أنّها روح ارتدت ثلاثة أزياء مختلفة تتضمن ألوان القوم الذين خالطوها وثقافتهم وجغرافيتهم ولغتهم، ويعلّق على المقارنة بين الأمثلة الثلاثة من زاوية اختلاف الجغرافيا الطبيعية والعادات والثقافة واللغة[٢١]، بملاحظات منهجية ثلاث:

- إنّ قوام هذه الأمثال وهوياتها بمحتواها الداخلي ثابت.
- المظاهر العرضية تظهر بوجوه وأشكال جديدة متنوعة.
- مناط العرضي هو إمكان ظهوره بشكل آخر[٢٢].

ويحاول سروش أن يطبق هذا المنهج على النص القرآني معتبراً اللغة العربية والثقافة العربية السائدة حين نزول الوحي هي مظاهر

---

(٢١) انظر: مقالة الاستاذ وجيه كوثراني تحت عنوان: قراءة «القبض والبسط في الشريعة» لعبدالكريم سروش، في جريدة النهار اللبنانية الصادرة يوم الأحد ٧ أيلول ٢٠٠٣م.

(٢٢) انظر: بسط التجربة النبوية، عبدالكريم سروش، ص ٢٩ ـ ٣٠، مؤسسة صراط الثقافية، طهران ٢٠٠٠ م.

عرضية أو أشكال ظاهرة للمعنى الجوهري. هذه اللغة والثقافة العربيتان تتجليان في استخدام مألوفات العرب وعاداتهم.

يطرح سروش سؤالاً افتراضياً قد يساعد على فهم أبعاد أو إشكالية اللغة أو الثقافة التي شكلت لبوس الإسلام: هل تبقى عرضيات الإسلام هي نفسها لو نزل القرآن بلغة أخرى؟

يجيب فوراً: لا جدال في أنّ الإسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل الحجاز لكانت عرضيات الإسلام اليوناني والهندي المتغلغة إلى أعماق طبقات النواة المركزية تختلف اختلافاً كبيراً عن الإسلام العربي... كما أنّ الإسلام الإيراني والهندي والعربي والاندونيسي اليوم، وبعد قرون من التحولات والتفاعلات، تمثل أنماطاً من الإسلام تختلف عن بعضها في أنساقها أو بيانها ونتاجاتها ـ إلى جانب المشتركات فيما بينها ـ ولا تقف التباينات عند تخوم اللغة والظواهر بل تمتد إلى أعماق الوعي والثقافة الدينية(٢٣).

ثقافة الفقه عند الدكتور سروش:

في دائرة علم الفقه ينطلق الدكتور سروش من موقع الاقتداء بالغزالي ويرى أن الفقه يمثّل علماً دنيوياً، ويعتبره في نفس الوقت من عرضيات الدين.

ويرى سروش أنّ الفقهاء ما لم يجتهدوا في دائرة المباني والأصول ويطرحوا معرفة جديدة في إطار علوم الأنسنة والوجود، فإنّهم لا يتمكنون من الاستجابة لتحديات الواقع وحاجات المجتمع البشري المعاصر، لأنّ الفقه الكامل لا يوجد على سطح الأرض بل هو

---

(٢٣) انظر: القبض والبسط في الشريعة، عبدالكريم سروش، ترجمة دلال عباس، ص ١٩١، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢ م.

عند الله، ولكن علم الفقه، علم بشري، وكل العلوم البشرية تتحرك في صراط التكامل[٢٤].

فالعالم الجديد عالم التصورات والتصديقات الجديدة، وعلى الفقهاء أن يتحركوا بعزم وجرأة وشجاعة على مستوى تحريك آفاق الفكر الديني ليتمكنوا من إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل العملية في حركة الواقع والحياة[٢٥].

ولا بأس أن نضيف هذه الحقيقة، وهي أنّ الفقهاء لما لم يكونوا في صدد تغيير العالم والمجتمع فإنّهم لم يروا هذه التحولات والتغييرات الواقعة في العالم المعاصر، ولم يأخذوها بنظر الاعتبار في آرائهم وفتاواهم الفقهية، وكأنّهم تصوروا أنّ جميع المجتمعات البشرية ما هي إلاّ صورة مكبرة عن المجتمع العربي في صدر الإسلام، ولذلك ذهبوا إلى تطبيق تلك الأحكام الشرعية الواردة في أجواء عصر النزول على هذه المجتمعات المعاصرة... إنّ العالم الجديد ليس عالم الفروع الجديدة، بل عالم الأصول الجديدة. ومادام الفقهاء يفكرون في الفروع الجديدة فسيعجزون عن إيجاد حلول أساسية لموارد الخلل الفكري في ميدان الفقه[٢٦].

---

(٢٤) في حوار أجرته قناة الجزيرة الفضائية مع الدكتور عبدالكريم سروش في برنامج «الكتاب خير جليس في الأنام» بثته في يوم السبت ١٩ مارس ٢٠٠٥م في تمام الساعة ١٥/ ٣٠بتوقيت غرينيتش.

(٢٥) آئين در آيينه ـ قراءة في المعرفة الدينية للدكتور سروش ـ الدكتور سروش دبّاغ، ص ١٧، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، ٢٠٠٥ م.

(٢٦) الدين العلماني، عبدالكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، ص ١٠٤ ـ ١٠٥، قم ٢٠٠٤ م.

أركان نظرية الدكتور سروش في المعرفة الدينية:

١ ـ إنّ الدين والمعرفة الدينية أمران متغايران (ومختلفان وليسا متضادين ومتخاصمين).

٢ ـ الدين ثابت، والمعرفة الدينية معرفة بشرية، والمعارف البشرية متغيّرة.

٣ ـ إنّ الفقه علم دنيوي ومن عرضيات الدين.

٤ ـ الشريعة صامتة، وقدرة خطابها وأجوبتها هي بقدر أسئلتنا واستنطاقنا لها.

٥ ـ الوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي والمحيط والثقافة التي كان يعيشها.

٦ ـ خاتمية النبوة لا تستوجب ختم حضور النبي في ميدان التدين وانقطاع الوحي، بل تؤكد ضرورة هذا الحضور لتأمين التجارب الدينية المفيدة.

٧ ـ شخصية النبي بشرية، سواء في التشريع أو في التجربة الدينية.

٨ ـ المعرفة الدينية متحولة ومتكاملة كسائر المعارف البشرية.

إذاً، إذا كانت المعارف والعلوم كافة تتعرض للقبض والبسط والزيادة والنقيصة فإنّ المعرفة الدينية لابدّ أن تكون كذلك.

٩ ـ تنقيح فهم الدين يحتاج إلى الاطلاع ما أمكن على المعارف خارج الدين.

١٠ ـ أوّل واضع لبذور التعددية في العالم هو الله، وذلك حين أرسل أنبياء متعددين فتجلّى لكل واحد منهم وبعثه إلى مجتمع معين، وجعل في ذهن وعلى لسان كل واحد منهم تفسيراً خاصاً به لفهم الشريعة وتطبيقها(٢٧).

---

(٢٧) انظر في ذلك: بسط التجربة النبوية، عبدالكريم سروش، ص ٧ و ٣٠.

لا مراء أنّ محاولة الدكتور سروش هي نقد تختلط فيه الجرأة الفكرية بالجدة المعرفية، فالقول بأنّ المعرفة الدينية معرفة متغيرة ونسبية وتحتمل الخطأ أو التناقض، أو بشرية وتاريخية، وأنّ الوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي، يخالف الرأي السائد لدى أكثرية علماء الإسلام الذين يعتبرون أنّ معارفهم الدينية هي معلومات صادقة وتامة، بقدر ما هي صحيحة وضرورية من حيث علاقتها بالأصل والنص، ممّا يجعل كل فريق يدعي أنّ فهمه للإسلام هو الفهم الأصولي الصحيح، وأنّ خطه هو الخط المستقيم، مستبعداً بذلك سواه من حظيرة الإسلام أو من دائرة الإيمان[٢٨].

نحن هنا إزاء تعامل نقدي عقلاني مع الوحي والمعارف الدينية، يتيح الخروج على عقلية الفرقة الناجية، التي تحول المجتمعات والطوائف إلى معسكرات عقائدية، بقدر ما يفتح الباب أمام التعدد والاختلاف المشروع في التفاسير والتأويل، ويضع حدّاً لادعاء كل مجتهد أو فئة تحتكر مفاتيح الإسلام الصحيح، بقدر ما يفتح المجال أمام التعامل مع المعرفة الدينية بوصفها متغيرة أو متراكمة ومتجددة. ولهذا لاقت آراء الدكتور سروش الجريئة وتحليلاته النقدية معارضة عنيفة، ولا غرابة فإنّ مثل هذا النقد يزعزع النرجسية العقائدية، ويفضح ادعاءات الذين يدعون بالقبض على معنى النص، أو على حقيقة

نقد نظرية القبض والبسط، أحمد واعظي، تعريب محمد زراقط، ص ١٤ و١٥ و٤٦ دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٣ م. الفكر الإسلامي المعاصر في ايران، محمد رضا وصفي، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧. مجلة نصوص معاصرة، العدد الأول، ٢٠٠٥ م ـ ١٤٢٦ هـ بيروت، ص ١٣.

(٢٨) انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد ٢٤ ـ ٢٥، صيف وخريف ٢٠٠٣ م مقالة للأستاذ: علي حرب، تحت عنوان: عبدالكريم سروش ونقد المعرفة الدينية، ص ٢٨٩.

الشريعة ممّا يكسر وحدانية الفهم، ويفتح الإسلام والديانات الأخرى على تعددية المعنى والدلالة.

إنّ المجال لا يتسع في هذا التقديم للوقوف على كل الاضاءات التي أتى بها هذا العمل، فليست هذه سوى نماذج من الفوائد الخطيرة التي يمكن أن يجنيها قارئ هذا الكتاب، الذي سيجدها مفصّلة ومدعومة بأدوات البرهان ومعروضة بأسلوب يخضع للمعايير العلمية والنقد البنّاء دون أن يغلب عليه جفاف العلم وصرامته. ونأمل أن يساهم هذا الكتاب في إثراء المعرفة الدينية التي يحتاج إليها التراكم المعرفي كل التوّاقين إلى تجاوز المعرفة الكلاسيكية المتكلّسة في إطار التاريخ الفكري للمسلمين.

هذا الكتاب:

يستعرض هذا الكتاب في مجمل أبحاثه قضايا تتصل بالعقلانية والحرية والدين والنبوة وأمثال ذلك، ففي «**المقالة الأولى**» يسلّط الدكتور سروش الأضواء على مقولتي العقل والحرية والنسبة بينهما وما هو المراد بهما على وجه الدقة، والموانع التي يضعها البعض في طريق الانفتاح على الحرية باسم الدين والتديّن بتوهم أنّ الحرية تتنافى مع الالتزام الديني، أو أنّ العقل البشري قاصر عن إدراك ملاكات الأحكام الشرعية. فيتحرك المؤلف في الإجابة عن الشبهات المطروحة من خلال بيان أوجه العلاقة بين العدالة والحرية من جهة، وبين العقل والحرية من جهة أخرى، وأنّه لا يمكن تحقيق العدالة إلاّ بالاعتراف بالحرية، وأنّ العقل ليس مجرّد مخزن للحقائق بل أداة للوصول إلى الحقيقة. فالوصول إلى الحق بمركب العقل والحرية يختلف اختلافاً جوهرياً عن الوصول إلى الحق من طريق التقليد الأعمى وبأدوات الجبر الاجتماعي.

«**المقالة الثانية**» تبحث في طبيعة العلاقة والنسبة بين العلم والدين في مجال النزاع بين قضايا الدين ومعطيات الحضارة البشرية وما أفرزته من متغيرات ومستجدات في منظومة القيم والمفاهيم الجديدة عن الحياة والإنسان، ويجيب المؤلف في ختام هذه المقالة عن بعض الأسئلة التي تتصل بالهوية الدينية ومقولة العلمانية، ويتعرض لبحث المتصوفة في مقولاتهم الثلاث: الشريعة والطريقة والحقيقة.

وينطلق الدكتور سروش في «**المقالة الثالثة**» لبيان دور النبي في حركة الحياة والمجتمع البشري من خلال بيان ماهية القضية الدينية وكيف تكون العلاقة بين المؤمن والنبي، فهل يمكن الالتزام بتعاليم الدين من دون الإيمان بالنبي ومرجعيته الفكرية والمعنوية كما تريد العلمانية توكيده في واقع الحياة والممارسة، أو أنّ الإيمان بالنبي ضروري لا في دائرة القيم والمعارف الدينية بل في تفسير التجربة الدينية للإنسان المؤمن؟ وهنا فالنجاة والسعادة لا تتيسّران إلاّ من خلال الإيمان بالنبي والسير على هداه، وتكون ممارسة الشعائر من أجل تقوية وترشيد التجربة الدينية في وجدان الأفراد.

وفي «**المقالة الرابعة**» يتعرض المؤلف لموضوع دقيق جدّاً في ما يتصل بماهية عمل الأنبياء في تغيير واقع الإنسان وكيانه الروحي، أي أنّ عمل الأنبياء لا يتوقف عند إرشاد الناس لبعض التعاليم الأخلاقية إنّما هو في إيجاد تحوّل وجودي لا معرفي. وهذا هو مضمون قول أرباب المعرفة الدينية «أنا أؤمن لكي أفكر».

وفي «**المقالة الخامسة**» ينطلق الدكتور سروش في استعراض تفاصيل أنماط الإيمان والتديّن، فيقسمه إلى: إيمان مصلحي، ومعرفي، وتجريبي، فالأول هو الإيمان التقليدي السائد في أجواء عامة الناس، الذين يريدون الدين لتسيير أمورهم المعاشية حيث يكون الله والنبي وكل شيء في هذا النوع من التدين أدوات ووسائل لخدمة

الشخص في حياته الدنيوية، أمّا الإيمان المعرفي فهو الذي ينطلق في العلاقة مع الله والدين من موقع الاستدلال والبرهان، وهو إيمان الفلاسفة والمتكلّمين، ومن هنا تجد التعددية طريقها للتوغل في فضاء الفكر الديني، بينما يقوم الإيمان التجريبي على أساس الحالات الوجودية والقلبية التي يشعر بها المؤمن في حركته الإيمانية وفي علاقته مع عالم الغيب. وهذا هو إيمان العرفاء وأصحاب السلوك المعنوي، ويختلف هذا النمط من الإيمان عن صاحبيه أنّ الأول يتسم بالجزمية والثاني بالشك والحيرة، والثالث باليقين.

«**المقالة السادسة**» والأخيرة تتعرض لموضوع تقييم عمل الأنبياء والبشر في واقع التاريخ البشري وهل إنّ مسيرة البشرية تتجه نحو الكمال أو الانحطاط؟ وهل إنّ الأنبياء نجحوا في مهمتهم الرسالية بشكل عام، أو أنّ قوى الشر والانحراف كانت أقوى منهم؟ ويتحرك الدكتور سروش لإثبات وجهة نظره في انتصار الأنبياء في حركة الحياة والإنسان من خلال الاستدلال بوجوه فلسفية وكلامية عديدة ويجيب بعد ذلك على بعض الأسئلة وعلامات الاستفهام التي تتصل بواقع العلمانية والقيم الوضعية الجديدة ومدى انسجامها مع تعاليم الدين.

عماد الهلالي

بغداد ١ تموز ٢٠٠٦ م

المقالة الأولى

العقل والحرية

بسم الله الرحمن الرحيم

ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم

إنني أشعر بالبهجة تغمر قلبي عندما أتحدث مع الاخوة والأخوات من طلاب الجامعات عن مقولة الحرية المهمة والقيمة، من أجل المساهمة في ترشيد واقع الحرية. فلا أحد منّا لم يفكر بهذه المقولة المهمة طيلة عمره. والبعض منّا، مضافاً للتفكير بالحرية، شاركوا في ساحات الثورة لتحقيق هذه الأمنية والموهبة العظيمة على أرض الواقع الاجتماعي.

ولسنا أول من تحدث في هذا الباب أو عاش حساسية هذا الموضوع المهم، ومهما تحدثنا عن هذا الموضوع فإننا نشعر بأنّ الكلام قاصر عن استيعاب هذه المقولة، فعندما نصل إلى حقيقة وماهية الحرية في ما تمثّله من دور مهم جدّاً في حركة الحياة المعنوية للإنسان فسنرى أنّ كلامنا قاصر في أدواته عن تحقيق الطموح.

ونأمل أن نصل في هذا البحث عن الحرية وشرح أبعادها إلى مقربة من واقع الحرية في حياة الإنسان.

إنّ عنوان هذا البحث: العقل والحرية والنسبة بينهما. فموضوع

العقل له أبعاد وتفاصيل كثيرة وكذلك الحرية. وأنتم تعلمون أنّ الحكماء والعرفاء عندما يتحدّثون عن العقل فإنّهم يقسمونه تارة إلى: عقل نظري وعقل عملي، وتارة أخرى إلى عقل فطري وعقل كسبي، وثالثة إلى: عقل جُزئي وعقل كلي، وأحياناً يقع العقل في مقابل الجنون والسفه، وأحياناً أخرى يقع العقل في مقابل العشق، وثالثة يقف العقل في مقابل الشهوة والغضب في ما تمثّله من قوى نفسانية. وأحياناً يقصدون من العقل القوة العاقلة، وأخرى يقصدون مضمون هذه القوة ويتحدّثون عن المحتوى، وأحياناً يقصدون بهذه الكلمة البديهيات وأخرى النظريات. وتارة يستخدمون العقل بمعنى الموجود الخارجي وأخرى بمعنى القوة الباطنية. وفي الغرب نرى وجود ملازمة بين العقلانية المعاصرة وفلسفة ما بعد الطبيعة، واليوم تتناغم هذه الكلمة مع التجربة والكمية، فالعقلانية اليوم ربّما تُستخدم بمعنى التحليل المنطقي للفكر. والعقلانية كانت في السابق بعيدة عن النسبية واليوم تعيش معنى النسبية. فكل وجه من هذه الوجوه بحاجة للتأمل والتحقيق والدراسة.

وهكذا بالنسبة لمسألة الحرية، فالحرية تارة تقسم إلى الحرية الحقوقية والحرية الفلسفية، وأخرى إلى حرية خارجية وباطنية، أو الحرية «من» والحرية «في»، أو الحرية بمعنى التحرر. وأحياناً تقع الحرية في مقابل العبودية، وأخرى في مقابل الأسر، وثالثة في مقابل القانون، وأحياناً يقع التقابل بين الحرية والاحساس بالحرية وأحياناً تقع في مقابل الاستبداد وأخرى في مقابل الديمقراطية وثالثة بمعنى الديمقراطية أيضاً، وذهبوا تارة إلى أنّها حق وتارة أخرى إلى أنّها واقع. وذهب بعض الفلاسفة كهيجل إلى أنّ الروح المطلقة لعالم الوجود تتجه نحو الحرية، وقد دعا المفكرون إلى ايجاد تناغم بين الحرية من جهة والمساواة والعدالة من جهة أخرى، وربّما استولى عليهم اليأس من

ذلك. وذهبوا أحياناً إلى أنّها تساوق معنى العصيان وأخرى بمعنى الطاعة، وقد ذهبت بعض المدارس الفلسفية إلى أنّ ماهية الإنسان عين حريته، كل هذه الموارد بالإمكان دراستها وبحثها ولكل من هذه التقسيمات نقاط جديرة بالتأمل والبحث، ومن البديهي أنّ جميع هذه الموارد لا يمكن بحثها في محاضرة واحدة.

إنّ بحثنا الحاضر يدور أيضاً حول العقل من جهة كونه قوة مفكّرة وله قدرة على الإدراك والحركة وطلب الحقيقة، وبالنسبة للحرية فنبحث عن معالمها بما هي من إفرازات العقل بما هو عقل. وبعبارة أخرى نبحث حول العلاقة والنسبة بين العقل والحرية وما هي تأثيرات الحرية على العقل، وما يمكن أن يتصوره العقل عن الحرية. ونبحث هل يؤيد العقل ويساعد على تحقق الحرية أو يقف بوجهها؟ وهل تخدم الحريّةُ العقلَ أو تتقاطع معه؟ إذاً، بحثنا يدور بشكل إجمالي حول حرية الفكر.

* * *

النقطة الأولى: التي ينبغي بحثها هنا، أننا نعيش هاجس الحرية ونتحرك لتجسيدها في واقعنا الفردي والاجتماعي من جهة أننا عقلاء. فلو لم يكن الموجود عاقلاً فإنّ الحرية وعدم الحرية بالنسبة له سواء. فالأحياء التي تقع في مرتبة أدنى من الإنسان ولا تملك العقل في مضمونه الاستدلالي البشري أو تعيش في مرتبة أعلى من الإنسان كالملائكة إلاّ أنّها لا تملك عقلاً استدلالياً بمعناه البشري. فلا معنى للكلام عن الحرية بالنسبة لكلا هاتين الطائفتين.

وما نراه في واقع الإنسان من اهتمامه وحساسيته الشديدة بالنسبة لهذه المسألة المهمة إلى درجة أنّ الفلاسفة يرون في الحرية عين ماهية الإنسان ولذلك لا يقفون مكتوفي الأيدي في مقابل سلب حرية

الإنسان، كل ذلك لأنّ العقل والحرية يترابطان بوشائج قوية بحيث إنّ النسبة بينهما أنّ عدم أحدهما يمثّل إفراغ الآخر من مضمونه ومعناه. فالحرية لا يمكن تصورها إلاّ بين العقلاء، والعقل يستدعي الحرية ويتصل معها برابطة طبيعية وثيقة.

* * *

النقطة الثانية: تتلخص في بيان تصورنا عن «العقل» بشكل دقيق وواضح. ولا ندخل هنا في إطار التعاريف الفلسفية والمنطقية للعقل بل نكتفي بالقول في ما يتصل بموضوع البحث بأنّ العقل على نحوين: أحدهما: العقل بمثابة المقصد، والآخر بمثابة الطريق. فالأول يرى العقل بمثابة مخزن للحقائق ويعتقد بأنّ عمل العقل يتلخص في جمع الحقائق وحفظها. فالعقل هنا يمثّل مخزناً مليئاً بالحقائق ومجرّداً عن الأكاذيب والأباطيل، والآخر يرى العقل موجوداً متحركاً وأداة لفهم الحدث وتشخيص الواقع وربّما يصيبه الزلل والخلل في طريق طلب الحقيقة لكون مسيرته زاخرة بالتخبط بين الصواب والخطأ، فحاله حال الفلسفة. فهناك فئة يرون الفلسفة بمثابة فن أو علم، وفئة أخرى يرونها نشاطاً وفعالية. فبالنسبة للفئة الأولى الفلسفة هي فلسفة. وبالنسبة للثانية فالفلسفة عبارة عن تفلسف. ومن هنا فإنّ البعض يرون العقل بما هو عقل، ولكن البعض الآخر يراه عين التعقل، فالفئة الأولى تعتبر المقصد معلوماً منذ البداية ولكن بالنسبة للثانية فإنّ المقصد والغاية هي التي ينتهي إليها الطريق ولا توجد غاية في نهاية المطاف حتى وصل الإنسان في غاية الأمر إلى نهاية معينة.

والآن إذا اعتقدنا بأنّ الحركة والنشاط والغربلة والفعّالية من لوازم العقل فلابدّ أن نهيّئ له جواً خاصاً ومحيطاً مناسباً، وإذا اعتقدنا بأنّ العقل هو في الأساس بمثابة مخزن مليء بالحقائق فسنتعامل معه من موقع آخر. وأنا أدعوكم إلى سلوك طريق الاحتياط والدقة في مجال

تصوركم لحقيقة العقل. لأنّ هذا التصور الأولي بذاته يستتبع الكثير من اللوازم والتوابع اللاحقة.

* * *

النقطة الثالثة: عندما يرى الإنسان أنّ شرف العقل وكون العقل عقلاً بأن يكون مخزناً للحقائق. فحينئذ لا يهمه من أين حصل العقل على هذه الحقائق وكيف دخلت إلى ذهنه، فالمهم بالنسبة له أن تسكن هذه الحقائق في ذهنه ويكون عقله واجداً لها. فلا فرق لديه أن تدخل هذه الحقائق إلى ساحة الذهن بأدوات الجبر والفرض من قبل الآخرين، أو أنّ الإنسان يتحرك على مستوى تحصيلها بأدوات التأمل الحر. المهم أن تكون هذه الأفكار حقة وأن يحتوي عقله على هذه الأفكار الحقة من أي طريق حصل عليها.

ولكن إذا كان تصورك للعقل بأنّه موجود متحرك وغربال وطالب للحقيقة، فالمهم بالنسبة لك ليس فقط الحقيقة بذاتها بل كيفية الوصول إلى هذه الحقيقة واقتطافها، فلا يكفي أن تعثر على حقيقة معينة، بل ينبغي أن تحصل عليها من طريق خاص. فكل مفهوم يساق إلى مخزن الحقائق الصحيحة بحاجة إلى فضاء حيوي مناسب له. فالعقل المتحرك الذي يسعى للعثور على الحقيقة من خلال سلوك طريق وعر مليء بعناصر الخطأ والصواب، يحتاج إلى فضاء آخر، فبالنسبة للأول لا تكون الحرية مهمة، ولكن الآخر لا يستغني عن الحرية. فالأول لا يتحرك حتى يحس بحاجته للحرية، بينما الثاني لا يمارس وظيفته ما لم يستمد القوة من الحرية.

عندما نأخذ بالصياغة الأولى للعقل فإنّ المطلوب سيكون هو الحق المفروض على العقل، ولكن على الصياغة الثانية للعقل فإنّ الخطأ المنهجي والسيستماتيكي أفضل من الحق المفروض وأحلى مذاقاً، لأنّ الخطأ المنهجي يمثّل حركة في عمق الوعي ممّا يضمن

الحياة والبقاء للعقل، بينما في الحق المفروض لا مجال للسؤال والجواب والمحاورة، وهذا عين خمود العقل وتعطيله في واقع الحياة.

وعلى ضوء هذا التفاوت بين هذين التصورين للعقل نفهم الهاجس الذي يعيشه الكثيرون تجاه مقولة الحرية حيث يتحركون بطرق مختلفة وبأدوات الاستدلال وبدافع الخوف على الناس لغرض شجب حرية العقل وإنكارها. والسرّ في ذلك أنّهم يعيشون الخوف من الوقوع في الخطأ، والخطأ يمثّل العدو الأساس للعقل الخازن للحقائق. وليس كلامنا هنا مع الأشخاص المغرضين الذين يقدّسون عامل الخشونة والعنف، والذين لم يتحركوا طيلة عمرهم بأدوات العقل والتعقل والذين يرفضون الحرية وحركة العقل في عملية الكشف عن الحقيقة، بل الكلام يتصل بالأشخاص الذين يتحركون ضد الحرية من موقع الشفقة على الناس ويتحرقون على الحق والحقيقة من أعماق قلوبهم، هؤلاء يعتقدون في مضمون كلامهم وأساس رؤيتهم أنّ الحرية في دائرة الفكر تتسبّب في نشر الأفكار الباطلة وشيوع التيارات المنحرفة وبالتالي ستكون للباطل اليد العليا على الحق.

هذا الكلام لا يكون مقبولاً إلاّ لدى الأشخاص الذين يرون العقل بمثابة مخزن للحقائق، فلو تسرب الباطل إلى هذا المخزن فسوف تحلّ بالإنسان كارثة، حيث يسقط العقل حينئذ عن العقلانية ويرتكب للإنسان خيانة للعقل والحق.

وأمّا من يرى أنّ الخطأ المنهجي أفضل من الحق المفروض، فإنّه لا يقبل اطلاقاً بهذا النوع من الاستدلال، بل يعتقد أنّ الإنسان ينبغي عليه أن يتحرك من أجل العثور على الحق من بين هذه الاخطاء وأشكال الباطل، وأساساً فإنّ عمل الإنسان بما هو إنسان عاقل هو البحث الاركيولوجي في ركام الأفكار من أجل تحصيل القليل من العدل والحق. لأنّ هذا الثاني يتحرك وفق منهج معيّن وبالتالي ينتفع

منه الجميع، أمّا الأول فيفتقد إلى المنهج ويعتمد على الحظ والنصيب، ولا يناله ويتمتع به إلاّ النوادر من الناس.

إنّ العبور من بين أكوام الحق والباطل والصواب والخطأ، وأحياناً تمزيق قشور الذهن بأشواك الباطل والوصول إلى ساحة الحقائق الواسعة أفضل من الجلوس بأمل حصول حالة الشهود والكشف واشراق بارقة الحق بدون أن يعيش الإنسان العطش والتحرق والحركة في طلب الحقيقة.

هنا ترون العلاقة الوثيقة بين العقل والعقلانية من جهة، وبين الحرية من جهة أخرى، فلا ينبغي الخشية من الخطأ المنهجي الذي يقودنا إلى الصواب، بل ينبغي الخشية من الحق والباطل الاعتباطيين، فإذا فقد الإنسان التحكيم المنهجي وحصل على الحق أو الباطل أو سار في طريق الصواب أو الخطأ، فإنّ كلا هذين الأمرين غير مطلوبين. فربّما يحل الخطأ محل الصواب ويلبس المدنس ثياب المقدّس. بينما الخطأ المنهجي لا يلحق ضرراً في حركة الإنسان العقلانية، فالحق المفروض مضرّ لأنّ الأول بإمكانه إحياء التحكيم المنهجي في واقع الحياة ويكون ركيزة لنا في طريق الوعي، في حين أنّ الثاني يقودنا بدون أي رأس مال نحو الأمل بالربح المشكوك، فالضرر الذي لحق البشرية على امتداد التاريخ من الأنظمة التي أرادت إقامة الحق والعدل بالقوة أكثر من الضرر الذي لحق بها من الأخطاء التي مارستها الأنظمة التي تعترف بالخطأ وترى أنّه مقدمة للوصول إلى الصواب وأداة لنيل الحق.

على هذا الأساس إذا اعتقد شخص بأنّ آفة الحرية شيوع الباطل، فلابدّ من مناقشته في باب حقيقة العقل وكيفية تحصيل المعرفة. فلو استطعنا الوصول إلى نتيجة من ذلك النقاش والحوار، فإنّ النزاع اللاحق سيجد طريقه إلى الحلّ.

هذا وقد ذهب بعض المفكرين في ما يتعلق بالمسائل الفلسفية التي تتصل بالإنسان ومصيره، إلى عدم منح الحرية للإنسان بسبب الغموض الشديد الحاكم على هذه المسائل وتشتت الآراء فيها بحيث يعجز العقل عن الإحاطة بها واستخراج الحق منها بأدلة دقيقة ومتقنة، فهنا لابدّ من وضع حواجز ومصافي لمرور الأفكار والآراء منها قبل أن تتشعب وتصيبها الآفات، ولكن بالنسبة للمسائل المتعلقة بالجمادات والنباتات، وبشكل عام في العلوم الطبيعية والتجريبية، وبسبب أنّ هذه العلوم ترتكز على أسس قوية وثابتة نسبياً، فسيكون اختلاف الآراء أقل، وحينئذ لا مانع من اعطاء الحرية الفكرية في هذا المجال.

وهذا الكلام ـ كماترى ـ بعيد عن مباني العقل، فنحن في موارد تشتت الآراء وغموض الفكرة نحتاج إلى حرية الفكر أكثر، فعندما لا تكون المسألة واضحة في تفاصيلها وفي نتيجتها فنحن بحاجة لآراء الآخرين أكثر من حاجتنا إليها فيما لو كانت المسألة واضحة، فالحرية ليست من أجل أن يطرح الناس آراءهم ومعتقداتهم لئلا يستاؤوا وينزعجوا بل لأنّهم يحتاجون لمشاركة الآخرين في التنقيب بعمق التعقيدات الفكرية من أجل إيضاح الحق واجتناب الباطل في واقع الحياة والممارسة. إنّ الغموض الأول يعدّ كمقدمة للاشراق اللاحق، مضافاً إلى أنّ الواقع التاريخي يقول لنا إنّ الحقائق الواضحة التي نعيشها في هذا العصر إنّما وصلت إلينا بمركب الحرية الفكرية في السابق. بمعنى أنّ الأفكار كانت تسير في هذه الجادة ومن خلال هذا المسار، وبعد أن واجهت أشكالاً من المعارضة والسؤال والجواب وصلت أخيراً إلى مياه البحر الهادئ. فلم تكن في السابق بمثل هذا الوضوح والصفاء كما نعيشها الآن، ولم يحصل عليها الإنسان المعاصر بسهولة ويسر، بل مرّت من نفق النقد وواجهت مشاجرات وتضارب الآراء في عملية الصيرورة التاريخية للفكر البشري.

إذاً، فلو كان الأمر كذلك وكنّا قد اخترنا الصياغة الثانية للعقل، ففي هذه الصورة ليس فقط لا نخاف من الوقوع في الخطأ ولا نرى أنّ شيوع الباطل يمثّل آفة العقل والحرية، بل ننطلق في حركة الحياة من موقع الترحيب بهذه الأمور ولا نرفض تضارب الآراء بسبب حرية الفكر، ولا نقصّر ترحيبنا بالماء الزلال فقط دون الزبد على سطحه، بل نحترم حلو الحياة ومرّها، ولا نرى سبيلاً لتحصيل الحق ونيل الحقيقة إلاّ من خلال هذه القناة التي تجمع في واقعها الحسن والقبيح والجيد والرديء، فالتعب وأشكال المعاناة في واقع الحياة، إذا تضمن النفع العام، أفضل بكثير من حالات الراحة والكسل التي تشل قدرات العقل وتجبره على الإقامة في قوقعة أفكاره الضيقة.

* * *

النقطة الرابعة: إنّ الأشخاص الذين يقولون بأنّ الحرية تعادي الحق وتؤدي إلى شيوع الباطل، هؤلاء لم يتأملوا في أنّ تحقق الحرية في واقع الإنسان والمجتمع هو أحد أهم الحقوق التي يعيشها الإنسان، وكأنّ الحرية لدى هؤلاء لا تعدّ نعمة وموهبة وفضيلة، بل وَهم وأُسطورة وخيال لا أكثر، ولذلك لا يتصورون أنّ وجود الحرية يساهم في تكريس الحقيقة وتنشيط الواقع في عمق الحياة وإخراج الحق من ثنايا الباطل. هؤلاء يتصورون أنّ الحرية أحياناً تؤدي إلى غلبة الباطل وهزيمة الحق ولا يفكرون في أنّ الحياة في هذا العالم بمثابة سوق تجاري يأخذ الإنسان فيه ويعطي، ومن خلال ذلك ينمو الحق ويشتد ويرتفع في مدارج القداسة والشرف، ولو تحقق هذا الأمر واقترن ذلك بالتضحية ببعض الحقوق الجزئية فلا مانع من ذلك.

أمّا من ينطلق في اعتراضه على الحرية من موقع الاستدلال بأنّ الحرية لا تمثّل شيئاً معقولاً ومطلوباً في واقع الإنسان وليس لها قيمة، ولا يرى أنّ مجموعة الحقائق إنّما تستوحى من خلال طبيعة الحرية،

فمثل هؤلاء يعيشون النرجسية والعشق لأفكارهم الموهومة ويحسّون بالخوف من الحرية ويتألمون منها، ولكنّ عشّاق الحقيقة هم عشّاق الحرية. فاحترام الحرية احترام للحقيقة أيضاً. ولعلها تقترن أحياناً بالاستهانة بأفكار شخصية لبعض الناس، ولكنها لا تعني عدم احترام الحقيقة بالذات، إلاّ أن يرى الشخص نفسه بمثابة حق مجسم ومجسمة الحق، فهذا خارج عن مقولتنا وموضوعنا. وإلاّ فإنّ الإنسان الذي لا يعيش حالة العجب بذاته وأفكاره الشخصية ولا يدور حول أنانيته، فمن المتوقع ألاّ يجد في نفسه اعتراضاً على حرية الفكر ولا خوفاً من شيوع الباطل في ما يمثّله من مظاهر سلبية في واقع الحياة.

* * *

النقطة الخامسة: يقول أمير المؤمنين: «فإنّ في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»[1].

فعندما يهرب الإنسان من العدل لابدّ أن يلتجئ إلى الظلم ويتصور أنّه أفضل وأوسع فضاءً من العدل، وأنّه سيتمكن من بناء حياته بصورة أفضل ويضمن لنفسه حقوقه بشكل أكبر. في حين أنّ الأمر ليس كذلك، وليست هناك منطقة وسط بين العدل والظلم بحيث لا تكون عدلاً ولا ظلماً، بل إنّ كل من ضاق عليه العدل وهرب منه واتجه نحو الظلم والجور، فسيعيش منطقة أضيق ومعيشة أسوأ.

هذا المعنى يرد أيضاً في مقولة العقل، فالعقل يملك سعة في فضاءاته وآفاقه، وكل من يهرب من ضيق العقل، فإنّه يغرق في مضيقة أشد وظلام أشنع وهو ظلام الجهل. وعين هذا الحكم يجري ويصدق أيضاً بالنسبة للحرية، فكل من ضاقت عليه الحرية، فليعلم أنّ المحيط غير الحرّ سيكون عليه أضيق، وبعض المفكرين وعشّاق الحقيقة

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٥.

يشعرون أحياناً بالضيق من الحرية بدافع الشقفة على البشرية (ولا أتحدث هنا عن المغرضين والجهلاء الذين يستخدمون أدوات العنف والخشونة لمواجهة الأحرار والعقلاء)، هؤلاء المشفقون يتصورون أنّ الأجواء الحرة ربّما تفضي بالإنسان إلى الظلام والرذيلة وسلوك خط الانحراف واللامبالاة وبالتالي تضيق الأجواء على الخير والمحبّة والطهر والإيمان، ولكنّ هذا التصور مجانب للصواب، فسلب الحرية من الناس هو بذاته يمثّل أكبر ظلم وفساد ورذيلة، وأكثر فساداً من كل فاسد يدعو هؤلاء إلى إصلاحه، فلا يوجد أي عاقل يسعى من أجل استقرار الحق بالاعتماد على أدوات الباطل. لأنّ الاعتماد على التدابير المضادة للحرية لتقوية الحق من هذا الطريق هو ما تقرره المقولة الفاسدة: «الهدف يبرر الوسيلة». والحقيقة أنّ أي هدف لا ينفصل ويستقل عن الوسائل، فالوسائل هي التي تمنح الهوية للهدف والغاية، كما أن المقدمات تمنح الهوية للنتائج.

الوصول إلى الحق في أجواء مفتوحة ومحيط حر يختلف اختلافاً جوهرياً عن الوصول إلى الحق في أفق مغلق. وفي الواقع يوجد نحوان من الحق بالإمكان تحصيلهما بنحوين من الوسائل، ففي المحيط المنفتح إذا كان الحق ضعيفاً «حسب الفرض» فهو في المحيط المغلق سيكون أضعف. وفي الأجواء الحرة سيكون للحق مجال للتحرك لا يتوفر في حال عدم الحرية. وأشكال الحق تعيش في مثل هذا المحيط بحرية أكبر، والعقول تتحرك بشكل أيسر وأرحب، وبالطبع فأشكال الانحراف وقوى الباطل ربّما تنشط أحياناً بشكل أوسع، والخير الكثير ربّما يلازم هذا الشر القليل.

* * *

النقطة السادسة: إذا كان الحق ظاهراً للناس بصراحة وبشكل جلي، وإذا عرض نفسه للناس بشكل عريان وأمكننا تحصيله بسهولة،

فلا كلام. فنحن نتحمل في هذه الصورة حتى الحق المفروض ونرجحه على الخطأ المنهجي أيضاً. ولكن ماذا نصنع والحال أنّ جميع تجارب البشرية تقول لنا إنّ الحق ليس فقط غير عريان بل إنّه مغطى بمائة حجاب، ونحن بحاجة أكيدة، لإزالة هذه الحجب والكشف عن هذه الستائر التي تغطي الحق. فلو كان الحق جلياً وعرياناً فسوف لا نجد كلمة «كشف» في قاموس اللغات ولا تحظى هذه الكلمة بكل هذا الاحترام والتقديس. فالكشف يعني إزالة الحجب عن الحق المحجوب، وهذا الكشف عبارة عن حركة طويلة وممتدة وزاخرة بالمعاناة والتعب. وهنا نواجه أيضاً سؤالاً أساسياً ومبنائياً وهو: هل الحقائق جلية وواضحة إلى درجة أننا بإمكاننا تحصيلها دون بذل أدنى جهد وتعب، أو أنّ الحق لا يعطينا بعضه إلاّ إذا بذلنا أنفسنا كلها من أجل تحصيله وامتلاكه؟

الواقع أننا لا نطالب بحرية الفكر من أجل اعطاء البعض رشوة لئلا يستاؤوا، بل نريد هذه الحرية الفكرية من أجل أن يقوم هؤلاء بالكشف عن واقع الحق ونمنحهم فرصة وقدرة أكبر لتحقيق هذا الأمر، فلا نقول إننا نملك الحق ونحن مستغنون عنكم، وأنتم بدوركم لكم الحرية في أن تقولوا ما تشاؤون لئلا تستاؤوا، نحن لا نقول ذلك. إنّ هذا الكلام يقوله من يدّعي الوحي والإلهام، ولكنّ الشخص الذي يعلم أنّ الطريق الوحيد للوصول إلى الحق يكمن في العبور من نفق التحقيقات والتفاسير الجمعية، فمثل هذا الشخص يرى نفسه بشكل أكيد محتاجاً للآخرين ويطلب منهم المساهمة معه في عملية الكشف عن الحق، فالحرية هي شعار من يعيش حالة التواضع والحاجة، وهي شعار الأشخاص الذين يعترفون بعجزهم وحاجتهم للآخرين ويحترمون عقولهم، والاستغناء عن الحرية يمثّل حالة أنانية في ما يعكسه من تصور الوصول للحق وعدم حاجته إلى الاستعانة بالآخرين والاستمداد

من إرشاداتهم. ولكنّ الإنسان حتى لو وصل إلى الشمس فإنّ نور النجوم يبقى مفيداً له، وحتى لو كان يسبح في بحر المعارف فإنّه لا يستغني عن قدح العقل.

* * *

النقطة السابعة: إنّ العاطفة من شأنها كسب المريدين والعمل على ترشيدهم، ولكنّ العقل يمنح الاستقلال، ونحن من أجل نيل الحرية بحاجة إلى استقلال، ولذلك فنحن نحتاج قطعاً لترشيد العقل وتقويته. فعندما يشرق نور العاطفة تخمد بصيرة العقل. ففي العواطف تكمن أشكال الهيجان وغليان الاحاسيس، وعندها يتعطل العقل ويسكن التأمل والتحقيق والتدبر. والشيء الوحيد الذي يمكن القيام به هو «الإقدام» بمعنى الانطلاق من موقع التسرع والتحرك الأعمى الذي ينطلق من موقع العشق والطلب وأحياناً يجرّ إلى الندم، فالإنسان بدون الاعتماد على العاطفة لا يمكنه اجتياز طريق الكمال، ولكن لابدّ من الاستعانة بعين العقل وإلاّ سيقع في بئر العصبية، فالعاطفه من شأنها أن تقتل العقل، وتقتل الحرية أيضاً، والعلاقة العقلانية بين أفراد البشر لا ينبغي أن تخلي مكانها للعلاقة العاطفية، فالعواطف لا تتعامل وفق منهج منظم ولا تعيش نظاماً معيناً. العاطفة تخلق الرغبة والإرادة وتخلق مريدين، ومن شأنها إطفاء سراج العقل أو التقليل من نوره.

إنّ الرغبة في خلق المريدين يؤدي إلى سحق ومسخ شخصية الإنسان فيكون عدواً للحرية. العقل يعيش حالة التساؤل الذي يمنح الاستقلال لشخصية الفرد، ويظهر الذات أمام الآخرين والآخرين أمام الذات وربّما يقود إلى التخاصم والنزاع، ولكن أليست العواطف تثير الخصومة والنزاع أيضاً؟

أجل فالعقل ربّما يفضي للتخاصم والفرقة ولكنّه يمنح الاستقلال في الأصل والواقع. ويمنع من ذوبان شخصية الفرد في شخصية

الآخرين، وهذا الأمر في غاية الأهمية في ما يتصل بحرية الإنسان. فعندما يذوب الإنسان في شخصية الآخرين فإنّه يفقد عنصر الاختيار أيضاً ويفقد عنصر الإرادة كذلك ويكون عقله تبعاً للآخرين فلا يبقى حينئذ إنسان ليوصف بأنّه حر.

إنّ هذا المعنى من زوال الإرادة وذوبان الشخصية من شأنه أن يسحق الحرية في واقع الإنسان والحياة ويؤدّي إلى الاستلاب، فمثل هذا الإنسان وفي حال فوران العواطف وحالات الغضب والشهوة التي تؤسر العقل يعيش أزمة في عمق الشخصية، ومن جهة أخرى نرى هؤلاء يسلبون الحرية من هذا الإنسان الفاقد للعقل والشخصية، فماذا ستكون عليه شخصية هذا الإنسان؟ يجب علينا أن نشكر الفلاسفة والمتكلمين على عملهم، فبالرغم من تكريسهم للنزاع الفكري الدائر بين المذاهب وأحياناً يدخلون الناس في متاهات جدلية عقيمة ومسائل كاذبة بحيث تستنزف قواهم الفكرية وطاقاتهم العاطفية في أمور جزئية، ولكنّهم قدّموا عملاً مباركاً وجيداً، وهو أنّهم أبقوا شعلة العقل متوهجة على امتداد التاريخ، وليس هذا بالأمر القليل. فلو افتقد المسلمون هذا الأمر أيضاً فإنّ العالم الإسلامي سيدخل أجواء الصمت الفكري والجمود العقلي بينما تزداد الأحاسيس والعواطف اشتعالاً وفاعلية. ولذلك فليس عجيباً أن نرى في كل مكان يعيش الاستبداد والضغط والعنف فإنّ العداء مع العقل هو العملة الرائجة. فالفاشستية تعتمد بالأساس على عواطف الشباب الجياشة وتعادي عقول الكبار والناضجين من الناس. ومن ذلك نرى موقفهم المعادي للديمقراطية حيث يستشمون منها رائحة التعقل، وكذلك يهيمون شغفاً بهتلر لأنّهم يرون في هذه الشخصية باعثاً للتعبد الأعمى والارتباط البهيمي. فعندما يموت البحث العقلي في المجتمع أو يتحرك الناس من موقع تحقير العقل، فربّما يحلّ محلّه، لدى بعض الخواص، جنون فوق العقل

في ما يمثّله من عشق عرفاني مقدّس، ولكنّ هذه الحالة نادرة جدّاً، فكثيراً ما تحلّ السفاهة والطمع في إيجاد مريدين محلّ العقل والتعقل.

أحياناً أتحدث عن مولوي وحافظ وأستشهد بأبياتهم الشعرية، ولكنّني من جهة أخرى أعيش القلق وأخشى أن يقوم البعض باتخاذ كلمات هؤلاء الكبار في تقديسهم للعشق وتحقيرهم للعقل ذريعة لموقفهم السلبي من العقل والحرية، وبالتالي يؤدي ذلك إلى حرماننا حتى من هذا العقل القليل الذي وهبنا الله إيّاه ولا نعرف قدره ونتركه لنتمسك بعالم الخيالات والتهويمات الخاوية.

إنّ هؤلاء العظماء تحدّثوا لنا عن هذه الأمور بغاية المتانة والاحترام، ولكنني أسألكم: ما نسبة الأشخاص الذين فهموا خطاب هؤلاء الأعاظم ووصلوا إلى تلك المقامات الرفيعة؟

إنّ الأشخاص الذين وصلوا إلى تلك المراتب فهنيئاً لهم، وهم مفخرة البشرية. ونحن عندما نعيش العشق للإنسانية فإنّما هو بسبب وجود هذه النوادر من أفراد البشر. ولا شك في ذلك. ولكنّ الكلام في أنّ أولئك الأعاظم وبسبب كونهم مفخرة للبشرية أصبحوا من النوادر. ونحن الذين لا نملك هذه المرتبة ولسنا من النوادر يجب علينا أن نشكر الله تعالى على هذه النعمة التي وهبنا إيّاها ونتحدّث عنها ونستوحي منها ما ينفعنا في حركة الحياة. فالعقل يمنح الإنسان استقلالاً ومسؤولية وحرية، بينما الإنسان الكسول الذي لا يرتاح لثقل المسؤولية والحرية فإنّه يروم التخلص من شرّ العقل بأي ذريعة وأفضلها التمسك بذريعة العشق والسكر العرفاني للتخفيف من ثقل مسؤولية العقل، وكذلك يمنح الإنسان لقب العاشق «بدون مسؤولية»، فلا ينبغي لنا كفران هذه النعمة وأن نتخذ كلمات ومعارف هؤلاء العظماء ذريعة وحجّة في ترسيخ القداسة المزيفة للعاطفة على حساب العقل.

عندما نتدبر في هذا الموضوع نرى وجود عنصرين منافسين

للعقل، أحدهما العشق، والآخر الحمق، والعشق هو من نصيب النوادر من الناس، وأمّا سائر الناس فيجب عليهم تحمل مسؤوليتهم. إنّ «اريك فروم» يرى في تحليله لطلوع الفاشستية في ألمانيا هذا المعنى بالذات وأنّ أفراد البشر يطلبون الحرية في وعيهم ولكنّهم في مرحلة العمل يهربون منها، لأنّ الحرية تحمّلهم ثقل المسؤولية وأغلب الناس لا يتحملون هذا الثقل ويضعونه على الأرض ويتجهون نحو الأعمال التي تريحهم من حريتهم ومسؤوليتهم ومنها أن يتبعوا الشخصيات الكبيرة من موقع العاطفة والعشق. نحن بحاجة شديدة للتعقل لأنّ تفعيل سراج العقل بإمكانه أن يطفئ نيران الغضب والشهوة ويحرر حريتنا الباطنية من قيود هذه النيران المستعرة. وهذا الأمر لا يتيسر إلاّ بالعمل على تقوية العقل فقط.

هذا بالنسبة للحرية الباطنية. والكلام عن الحرية الخارجية يشبه في واقعه هذه القصة أيضاً، فالإنتصار على حالات الأسر والتبعية والظلم والجهل يكمن في تقويتكم لعنصر العقل، ولتعلموا على حدّ تعبير المولوي، أنّه لا آفة أخطر من الجهل، إنّ تقوية العقل لا تتيسر إلاّ بتهيئة المحيط الحر لتفعيل عملية التعقل. فالعقل الفردي بإمكانه أن يتحرر من قيود الشهوة ويمزق حجاب العواطف، ولكنّ العقل الجمعي متحرر من أسر هذه القيود. فأشكال الطمع والتعصب والأهواء الفردية تعمل على تسخير عقول الأشخاص، ولكن بمجرّد أن تطفو العقلانية على السطح وتتسم بالشمولية، فإنّ ذلك من شأنه إضعاف تأثير الأهواء. فالعقل المضاد للشهوة ينمو ويشتد في المحيط الحر والجماعي. وإلاّ فإنّ العقل الفردي يقع دائماً في معرض هذا الخطر ويسقط من مرتبة العقل ويصير أداة وجندياً من جنود قوة الغضب والشهوة.

* * *

النقطة الثامنة: إنّ العقل يقع أحياناً في أسر الايديولوجية.
ومرادي من الايديولوجية ليس مفهومها الديني أو الفلسفي كما يقال أحياناً: ايديولوجية إسلامية أو ايدولوجية ماركسية. فالايديولوجية بالمعنى الدقيق والصحيح للكلمة عبارة عن الأفكار المقبولة ولكنّها باطلة وتقوم على أساس العلّة لا الدليل. فالايديولوجية بهذا المعنى تعدّ حجاباً للعقل وعدوّاً لعملية التعقل والتفكير المنطقي حيث تحرم الإنسان من موضوعية المعرفة وتأمره بأن يرى العالم من خلال نافذة هذه الأفكار الباطلة التي تريه الواقع بالمقلوب، وبما أنّ الايديولوجية تفتقد للدليل فإنّ زوالها سيكون بزوال هذه العلل لا بإبطال الأدلة.

هذا هو جوهر ومفاد الأشخاص الذين يتحدّثون عن الايديولوجية، وأنا أدعوكم للتأمل الدقيق في هذا المورد لأنّ هذه المسألة في غاية الأهمية، نعم الجزمية أو الدوغمائية تقترن عادة مع الايديولوجية، ولكنّ كون فكرة معينة ايديولوجية تتضمن خصوصية في داخلها، وهي أن ترى هذه الفكرة نفسها فوق حدّ النقد والتساؤل والمطالبة بالدليل للتغطية على بطلانها. ومن هذه الجهة فإنّها تطالب الإنسان بأن يكون مشغوفاً بها ومفتوناً بجمالها ولا تسمح له بتعقلها وفهمها بأدوات الوعي والمنطق.

من أجل إثبات فكرة خاطئة «إذا كانت خاطئة واقعاً» لا يمكن إقامة الدليل لأنّ ذلك الدليل سيكون خاطئاً أيضاً، وإذا حاولنا إقامة دليل لإثبات ذلك الدليل الخاطئ فالثاني سيكون خاطئاً أيضاً، ولذلك لابدّ من التأمل في تلك الفكرة الخاطئة أساساً «والتي لا تكشف عن الواقع» فلأي سبب وعلة طرأت على الذهن «لا بأي دليل»؟ هنا يصل الدور إلى المنافع والمطامع وأمثال ذلك حيث تكون هي الدافع الذي يقف وراء مثل هذه الأفكار.

وعلى ضوء ذلك يتضح معنى أنّ الايديولوجية مقولة غير معرفية

من جهة، وكونها سلاحاً من جهة أخرى (وكذلك تفضي إلى الطبقية بزعم الماركسيين)، فلو تحقق هذا المعنى للايديولوجية فعند ذلك لا يمكن التحرك على مستوى إزالة الايديولوجية ونفيها من خلال حركة معرفية أو سعي عقلاني، لأنّ الايديولوجية في هذا التعريف هي أساساً غير عقلانية بل عدوة العقل وحجاب العقل. فالسعي لرفعها وإزالتها لابدّ أن يكون من خلال التصدي لعلل الايديولوجية ومحاربتها لا من خلال الدليل الايديولوجي، وهذه العلل تمثّل دائماً أموراً غير معرفية وغير عقلانية ولا تنبع من عمق الوعي والذهن بل من الخارج.

فإذا كان هناك مذهب يعتقد بأنّ عقل الإنسان واقع في أسر الايديولوجية، فإنّه سيملك رؤية خاصة عن الحرية، وإذا كان يعتقد أنّ عقل الإنسان لا يمكن أن يقع في أسر الايديولوجية فسوف يكون له رأي آخر في مقولة الحرية، وتلاحظون أن الماركسية في السابق صدرت أساساً من هذا المنبع والمصدر. فلو كنت تعتقد أنّ أفراد البشر يرون الواقع بالمقلوب بسبب العلل «وبلا دليل» وأنّ عقلهم يتحرك في طريق منحرف «كما أنّ العين أحياناً ترى الخارج بشيء من التشويش والإرباك» ففي هذه الصورة لا ينبغي أن تتعب نفسك من أجل إفهام الناس بواسطة الاستدلال العقلاني أنّ طريقهم خاطئ. فهذا المعنى لا ينسجم مع فهمك لواقع الحياة. بل ينبغي عليك أن تقوم بعملية جراحية لا تعليمية، فلابدّ من إزالة ذلك العقل المنكوس واستبداله بعقل سليم. سواء كان المريض يقبل بذلك أو لا يقبل، لأنّ اختياره ورؤيته للمصلحة ستكون منكوسة أيضاً ولا يمكن الاعتماد عليها، فكل شيء يخضع لرؤيتك وتحت اختيارك من حيث إنّك تملك عقلاً سليماً، ولذلك فإنّ جميع الأمور تعود لهذا الأصل، وهو سلامة العقول أو سقمها واعوجاجها. فالحرية من شأن العقول التي لا تخضع لأسر الايديولوجية والأفكار الباطلة. والعقول الأسرى ينبغي تحريرها أولاً من الأسر،

وهذا التحرير لابدّ أن يكون بأدوات الجبر والإكراه. هكذا تتصور الماركسية وهكذا تتحرك في مقام العمل والسلوك. فتهيئة المحيط الحر للتعقل لا يمثّل سوى اسطورة خيالية مضحكة، ولابدّ، بدلاً من ذلك، بناء مستشفى لتحرير العقل من مرض الايديولوجية، فإذا أردنا بناء مجتمع خال من الطبقية فلابدّ أن يكون خال من الايديولوجية «لأنّ الايديولوجية حسب رؤية الماركسية معلولة للطبقية».

إنّ الايديولوجية تعني خطأً سيستماتيكياً في العقل، أي أنّ ميزان العقل لا يعمل بشكل صحيح في الأساس. ولكنّ عدم الايديولوجية لا يعني عدم وجود الخطأ، إلاّ أنّ الخطأ في هذه الصورة قد يكون عن طريق المصادفة. وهنا تتضح جيداً الملازمة القطعية بين العقل والحرية، وذلك تابع لتصورنا عن العقل وعن القيود العقلانية. فالأشخاص الذين يعتقدون بإمكان وقوع العقل في أسر الايديولوجية وشركها، فهؤلاء يتحركون في مسيرتهم من موقع محاربة الحرية لأنّهم يرون أنّ تمزيق هذه الشراك وتحرير العقول منها يمثّل رسالة تاريخية لهم، وإلاّ فمن يعتقد أنّ العقل قد يخطئ، ولكنّ خطأه اتفاقي وقابل للتصحيح، ففي هذه الصورة ستختلف نظرته لعقول الناس لأنّ عملية التصحيح في الأساس لابدّ أن تكون بشكل جمعي وبأجواء حرة، هذه الأمور من لوازم هاتين الرؤيتين للعقل: رؤية العقل أسيراً أو حراً.

* * *

النقطة التاسعة: إنّ العقل يمثّل منطقة حرة بالذات. وأرجو الالتفات إلى هذا المعنى، فإذا أردنا أن نتعرف على منطقة حرة واقعاً في هذا العالم فأعتقد أنّها منطقة العقل.

إنّ النقطة الأولى التي ذكرتها هنا، هي أننا نعيش هاجساً وحساسية بالغة بالنسبة للحرية ونسعى بشتى السبل لتحقيقها ونيلها، وكلما حصلنا على مقدار منها نتحرك في طلب المزيد، لأننا نمتلك جوهرة في باطننا

هي جوهرة العقل، وهذه الجوهرة مكوّنة من شيء منفصل ومن عالم آخر. وعلى حدّ تعبير مولوي «إنّها شيء آخر»، وإحدى سمات هذه الجوهرة هي أنّها تمثّل منطقة حرة في واقع الإنسان، والفلاسفة عادة عندما يريدون القول بأنّ الإنسان مجبر ومسيّر فإنّهم يستندون على نظام العلّية في العالم، ويقولون: ربّما نحس في داخلنا بأننا نمتلك حرية في الفكر والسلوك، ولكنّ الحقيقة هي أننا أسرى العلل، فقد نشأنا في بيئة خاصة وفي أجواء أُسرية خاصة وتربطنا مع الآخرين روابط خاصة ونمتلك ديناً خاصاً وقد نشأنا في ظل حكومة خاصة، وعلّمونا كل شيء في الطفولة، فنحن مرتبطون بالآخرين بجميع أفكارنا العقلية وصفاتنا البيولوجية وبالمحيط وبالتربية وبالجينات الوراثية، فأين الحرية وكيف ندعي لأنفسنا أننا أحرار؟

انظروا إلى كتابات «برنتراند رسل» حيث يقول: إنّ قوانين نيوتن لم تبق مجالاً لاختيار الإنسان وإرادته وحريته. والآن بعد أن ظهرت فيزياء «وانتم» في الوسط العلمي، وانهارت بعض قوانين العلّية فقد انفسح المجال قليلاً للحرية.

وهكذا ترون أنّ هؤلاء الفلاسفة يعتقدون بوجود تقابل أكيد بين مقولة العلية وبين حرية الإنسان واختياره. فرسل يقول: عندما تكون حركات شفاي ولساني معينة سلفاً فكيف أدّعي لنفسي الحرية؟

أقول: على فرض قبولنا لكلام هؤلاء الفلاسفة «والحال أنّ هذا الكلام يواجه إشكالات عديدة» فمع ذلك نقول بأنّ العقل حر. فلو كانت القيود هي هذه، فإنّ العقل متحرر من هذه القيود، وإذا لم تكن هناك قيود فإنّ العقل حرّ من جميع الجهات.

إنّ العقل ليس طبيعة من الطبائع بحيث يتحرك ويعمل بسلاسل العلّية، بل إنّ حركته تابعة للدليل لا العلّة. فبإمكاننا أن نقول بأنّ العقل تابع للأدلة ولا يمكن القول بأنّه تابع للعلل. بينما العواطف تتحرك

وتعمل بسلاسل العلّية، فأحياناً نواجه صعوبة في التعامل معها وأخرى نقع في أسرها. والعقل الخالص لا يصل إلى الحقائق والنتائج إلاّ من طريق الاستدلال والبرهان ومن خلال المقدمات المعرفية ومن طريق الكشف والشهود، فالعلّية لا تجد مجالاً للنفوذ إلى هذه المنطقة.

أمّا ما يقال إنّ المقدمات هي العلّة للنتيجة فهو مسامحة في التعبير، بل هو تعبير خاطئ ويعكس رؤية ماهية العقل بالمقلوب. وبعبارة أيسر إنّ الربط المنطقي يختلف عن الربط العلّي، لأننا إذا قبلنا بمقولة الجبر العلّي في دائرة منطقة العقل وسمحنا لمقولة الجبر بالدخول إلى منطقة العقل فإنّ الاستدلال والتعقل البشري سيموتان في حركة الحياة. فلو قال شخص إنّ جميع أدلتنا وبراهيننا تنطلق من مقولة الجبر، أي أنّك عندما تقيم أي دليل فأنت مجبر على إقامته بهذا الشكل، وأنا عندما أجيبك عليه فأنا في الحقيقة مجبر على الجواب بهذا الشكل. فهل يبقى في هذه الصورة معنى لاهتمامنا بمفاد الأدلة واحترامنا للتعقل؟ أليس هذا من قبيل أن نضع لعبتين متقابلتين ونعمل على تشغيليهما ليتحدثان ويتناقشان بدون فهم وتأمل، فهل يبقى مع ذلك اعتبار لهذا الكلام واستماعنا له؟ فإذا أذعن أحد المتحاورين للآخر عن جبر، أو خالفه وهو مجبر أيضاً. فالتصديق والتكذيب في هذا المجال سيقعان بلا اختيار، فإذا قبلت بدليلي فأنت مجبر على قبوله وإذا رفضته فأنت مجبر على رفضه، إذاً أنت في الواقع تتحرك بأدوات الجبر لا بأدوات الدليل، وهذا هو معنى موت الاستدلال والتعقل. إنّ تسليم العقل في مقابل الدليل العقلاني أمر مطلوب، لا التسليم الجبري في مقابل القوى المتحكمة في واقع الإنسان والطبيعة.

وتلاحظون أنّ هناك نوعين من الإذعان: إذعان بالعقل وإذعان بالجبر. فالأول هو ما يكون في مقابل الدليل، بينما الثاني يقع في مقابل العلّة، فالعقل ربّما يذعن وينسحب في مقابل الدليل، وهذا

المعنى يختلف كثيراً عن الإذعان والانسحاب في مقابل سلطة آمر يتعامل بمنطق القوة والجبر.

هذا هو معنى ما تقدم من أنّ الاستدلال سيموت مع أدوات الجبر، وأمّا لو أردت الاستدلال الحي والمتحرك فلابدّ أن تكسر قيود الجبر وتخلص يديك ورجليك من هذه القيود وتعتقد أنّ العقل يمثّل منطقة حرّة بالذات. فلو عاش العقل أسيراً ومجبراً فإنّه يسقط من واقع العقلانية. إذاً، فعلى مستوى عكس النقيض فإنّ العقلانية لا يمكن أن تنسجم مع الجبر، وعلى ضوء ذلك فإنّ كل أمر غير استدلالي وغير معرفي «من قبيل عنصر الشهوة والغضب والايديولوجية» إذا تسرّب إلى منطقة العقل ولوّث صفاءه فإنّه يسلب منه حريته.

فالعقل الخالص حرّ، ولكنّه ليس حرّاً من قيود المنطق، فالمنطق هو عين العقلانية. وأمّا العقل الملوث فهو العقل الأسير، وما لم يتحرر من القيود الأجنبية فإنّه لا يرى وجه الحرية. ومن أجل بقاء العقل في جو الحرية والخلوص والصفاء، فلابدّ من توفير محيط حر له ليتمكن من خلال الاتصال مع عقول الآخرين أن يزداد صفاءً وخلوصاً ويخرج من زاوية العزلة الفردية ويطهّر ذاته من غبار الفردية.

الشرط الآخر لتصفية العقل وتطهيره من الشوائب والتلوث، هو جهاد النفس وتهذيبها من النوازع الدنيوية ومن إفرازات قوة الشهوة والغضب، يقول مولوي:

ـ إنّ الخلوة لابدّ أن تكون من الأغيار لا من الأخيار

ـ فالعقل إذا اجتمع مع العقل صار اثنين

ـ فيزداد نوره اشراقاً ويجد صاحبه فسحة الطريق

ـ بينما اجتماع النفس مع النفس يثير الاحساس

ـ ولا يزداد الفرد سوى ظلمة وعتمة الطريق

ـ إنّ العقل يساعد على تقوية العقل

ـ ألم تقرأ قوله: وأمرهم شورى؟

* * *

النقطة العاشرة: إنّ الحرية تتغذى من الحرية ولا تتغذى وتنمو من شيء آخر، كما أنّ العقل يتغذى من العقل ولا يتغذى وينمو من شيء آخر. وهذه من موارد التشابه الرائعة بين هاتين النعمتين الكبيرتين: الحرية والعقل (وهناك تماثل آخر من قبيل سعة العقل والحرية حيث إنّهما بالنسبة لعدم العقل وعدم الحرية أوسع بكثير)، وهذه التغذية تتركز في الأساس في الموردين: أحدهما في إصلاح العيوب، والآخر في كسب الفضائل. فنحن ومن أجل نيل النشاط والقوة والفعالية في أمر التعقل يجب علينا أن نتعقل أكثر، ومن أجل إصلاح العيوب يجب على العقل الاستمداد من العقول الأخرى، وكذا الحال في الحرية، فمن أجل كشف عيوب الحرية نحتاج إلى الحرية أيضاً. ومن أجل الاستفادة من الحرية بشكل أفضل نحتاج إلى أن نعيش الحرية ونتمرن على أن نكون أحراراً، فلا يمكن غلق الأبواب والنوافذ ثم التمرن على الحرية وبعد تحصيل القابلية والاستعداد نعلن عن الحرية. فهذه الماكنة تتغذى من منتوجاتها فلابدّ لتنميتها وترشيدها من افساح المجال للتحرك في فضاء الحرية.

* * *

النقطة الحادية عشرة: إنّ الحرية تتقدم على كل شيء، وقد رأيت أخيراً بعض الخطباء في مجتمعنا يقولون ـ من موقع الذم واللوم ـ إنّ البعض يرون في الحرية أصلاً وأساساً!! نعم، فالحرية أصل وأساس، ولماذا لا تكون كذلك؟ نحن حتى لو تحركنا في خط الإيمان والدين والعبودية لله تعالى فإنّ ذلك بسبب اختيارنا الحر لمضمون الإيمان وقبولنا بهذا الدين، فالعبودية مسبوقة بالحرية بل هي عين الحرية،

فالدين المفروض والذي يجد الإنسان نفسه مرغماً على اعتناقه ما قيمته وما هي فضيلته؟ إذاً، فالحرية هي الأصل. والحرية تتصف بصفتين إيجابيتين: إحداهما أنّها تمنح الحياة معنىً وروحاً، بل إنّها تمنح المعنى للعبودية والطاعة، والأخرى أنّ الحرية جزء لا يتجزأ من العدالة، وهذه النقطة هي التي ستتحدث عنها الآن.

* * *

النقطة الثانية عشرة: إنّ أي طالب للعدالة لا يمكنه أن يقف موقف اللامبالاة وعدم الاهتمام بمقولة الحرية، فإذا قلنا في تعريف العدالة إنّها عبارة عن حفظ جميع الحقوق، ففي هذه الصورة يكون عدم الاهتمام بحق الحرية يساوق عدم الإهتمام بأمر العدالة، فالحرية تعتبر من أكبر الحقوق، وأمّا التقابل الذي يضعه البعض بين الحرية والعدالة «تحت عنوان التقابل بين الديمقراطية والاشتراكية» بحيث إننا إذا أخترنا الحرية فإنّ العدالة سيكون مصيرها إلى الضعف والزوال، وإذا اخترنا العدالة فإنّ الحرية تتعرض للاهتزاز والزوال، فهو تقابل موهوم، لأنّ الحرية جزء من أجزاء العدالة، والإنسان الطالب للحرية إنّما يطلب تحقيق شيء من العدالة، والإنسان الذي يطلب العدالة يطلب الحرية أيضاً. فعندما يتقرر منح جميع الحقوق للأفراد فإنّ أحد هذه الحقوق هو حق الحرية الذي ينبغي تسليمه ومنحه للناس بصورة كاملة. فالعدالة بدون حرية لا تعتبر عدالة تامة وكاملة. والآن نفهم جيداً لماذا صارت الحرية أصلاً. الحرية هي التي تكمل مقولة العدالة، والحرية هي التي تمنح القانون والعبودية معنىً خاصاً وروحاً طرية. فهل الإيمان بدون اختيار له قيمة؟ وهل للركوع والسجود تحت السياط فضيلة؟

ألم نقرأ في القرآن: ﴿**لا إِكراهَ فِي الدِّينِ**﴾[٢] وأنّ الدين لا يقبل

---

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

Tele: @Arab_Books

الإكراه والجبر ذاتاً، أي أنّه لا ينسجم اطلاقاً مع استخدام القوة وعنصر الإكراه؟

ألم نقرأ في القرآن على لسان نوح قوله: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾[٣]؟

ألم يقل فرعون للسحرة الذين آمنوا بموسى: ﴿آمَنتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ...﴾[٤]؟ وهذا يعني أنّ من يريد فرض الإيمان على الناس واشتراط أن يكون الإيمان بإذنه إنّما يتحرك في خط التفرعن. ومن هنا نقول: لماذا لا تكون الحرية أصلاً؟ ولماذا عندما يعتقد البعض برؤية معينة لا يتحرك على مستوى اختبارها بهذا الأصل الأصيل؟ يكفي في فضيلة الحرية أنّ مخالفيها عندما يريدون اظهار مخالفتهم لها فإنّهم يحتاجون إليها. فمثل هذا الشيء مثل صفة الرحمة لله تعالى التي وسعت حتى المعاندين والمتمردين على الحق ولا تضيق حتى على الأعداء، فلماذا لا تكون محبوبة ومطلوبة؟ ولماذا لا تكون أصلاً؟

ولا ننسى أنّ حق الحرية يعدّ من مكوّنات العدالة ولذلك فهي تابعة للعدالة، ولكن الحرية نفسها مؤثرة في البحث عن العدالة وإلقاء الضوء على تفاصيلها. ومن هذا المنطلق تتقدم عليها.

* * *

النقطة الثالثة عشرة: بالإمكان أن يكون لنا موقفان تجاه الحرية، كما يمكننا أن نتخذ موقفين قبالة العقل «وهذا هو التماثل الثالث بين العقل والحرية»: أحدهما أن نقف موقفاً سلبياً من الحرية بسبب وجود بعض الآفات والعيوب ونقوم بإلغائها ونحكم بطردها. والآخر: أن نقبل أصل الحرية ونعتقد بقيمتها وأنّه ليس من الصحيح رفضها لمجرّد

---

(٣) سورة هود، الآية ٢٨.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٢٣.

وجود بعض النواقص والعيوب بل نقوم بإصلاحها ونسعى لسد الثغرات والعيوب فيها.

نحن نرى وجود هذين التيارين كليهما في مجتمعنا بكل وضوح. فهناك من يرفض الحرية ويعاديها من خلال التمسك بذرائع مختلفة، وهناك من يتمسك بالحرية ويدافع عنها. فكل إنسان ينبغي أن يحدد موقفه من الحرية وأين يقف في فضاء الفكر ومع أي تيار. فلا أحد ينكر أنّ الحرية تقترن أحياناً بأمور غير مطلوبة «أي مرفوضة عقلاً»، وكذلك بالنسبة للعقل أيضاً فإنّه يقترن بمثل هذه الأمور، غاية الأمر أنّ كلامنا مع الطرف المقابل هو: هل أنتم أصدقاء للحرية «والعقل» أو أعداء؟ يجب أن توضحوا موقفكم، فإن كنتم أصدقاء فعليكم السعي من أجل حفظ الحرية بأي ثمن والتحرك في ذات الوقت لإصلاح آفاتها ونقاط الضعف فيها. وإن كنتم أعداء فمن الواضح أنّكم إذا رأيتم نقطة ضعف واحدة فإنّكم تتمسكون بها وتقولون بأنّ الحرية مرفوضة بسبب وجود هذا النقص ولابدّ من طرحها بعيداً ورفضها. وكل إنسان بإمكانه أن يتخذ أحد هذين الموقفين من الحرية، فالكلام ليس في إنكار وجود بعض الإشكالات في هذه المقولة، بل الكلام في أصل وجوهر الحرية «أو العقل»، فالحقيقة أنّ الأشخاص الذين يواجهون الحرية من موقع العداوة والخصومة فإنّهم يعيشون هذه الحالة السلبية مع أصل الحرية وينكرون أساس الحرية إلاّ أنّهم لا يمتلكون الجرأة على إظهار رأيهم هذا، ولذلك يتحركون على مستوى إظهار النقائص والعيوب في لوازمها، فهذا المسلك يعبّر عن وجود روحية النفاق لدى هؤلاء، ولكن كما يقول سعدي:

ـ إنّ عاشق الورد يكذب في ادّعائه

ـ إذا لم يتحمل وخز الشوك فيها

فكل شخص يتحدث عن الحرية يجب أن يكون هذا المعنى

واضحاً لديه، وأنّ الحرية لا تنفصل عن شخصية الإنسان ولا تبتعد عن حقيقة العقل، فعليه أن يجمع بين الحرية وحقيقة العقل من جهة وبين شخصية الإنسان من جهة أخرى ثم يقرر: هل الحرية أمر عزيز وثمين إلى جانب آفاتها وعيوبها، أو أنّه لا يرى فيها شيئاً إيجابياً بسبب وجود هذا الشوك معها؟

وبالنسبة للعقل يأتي هذا الكلام أيضاً، فهل منح العقلُ البشريةَ الحق والصواب والبركة دائماً؟ إنّ الكثير من أشكال الضلالة والانحراف، وباعتراف العقلاء أنفسهم، هي بسبب وجود العقل. ألم يقسم الحكماء العقل إلى: عقل شيطاني وعقل رحماني؟ ألم تقع عقولنا أسرى العوامل الدنيوية والنوازع النفسانية والوساوس الشيطانية؟ ألا نرى أنّ العقل يخطئ كثيراً وينزلق في متاهات الظلام والأهواء؟

هنا بالإمكان أن نتخذ موقفين أيضاً من العقل، أحدهما الموقف السلبي للسفسطائيين «وأحياناً المتصوفة» الذين ذهبوا ـ بسبب هذه النقطة بالذات ـ إلى عدم الاعتماد على العقل لأنّه يقترن عادة بأشكال الضلالة والمفاسد والأخطاء، ومن جهة أخرى نرى العقلاء يقولون إنّه على رغم جميع هذه النواقص ونقاط الضعف فنحن نعشق العقل ولا نترك هذا الورد بسبب وجود الشوك، بل لابدّ من التفكير في كيفية التخلص من الشوك. فالأشخاص الذين يرفضون الحرية بسبب وجود الآفات والعيوب هم السفسطائيون في عالم السياسة. كما أنّ من يرفض العقل بسبب اقترانه بالخطأ في بحوثه العقلية هم السفسطائيون في عالم المعرفة. فينبغي أن نفكر ونتأمل في هذا المورد بدقّة وأنّه لا شيء يحلّ محلّ العقل والحرية. فلو أننا رفضنا هذين الأمرين فلا نملك شيئاً يسدّ مسدّهما. نحن نحتاج للعقل والحرية حتى من أجل التخلص من الأشواك والنواقص العالقة بهما. يجب أن نستعين بالعقل لإصلاح العقل ونستعين بالحرية لنتخلص من مفاسد الحرية. فكيف يمكننا أن

نرفض وجود هذين الطبيبين في أجوائنا؟ إنّ السفسطائيين بإمكانهم إلحاق الضرر بنا في كلا هذين الموردين، وسنرى عاقبة كفران هذه النعمة العظيمة والموهبة الإلهية.

إنّ الحرية والعقل يملكان من الجمال والحسن والجاذبية والبركة ممّا يدعونا للاهتمام الشديد بحفظهما لا أن نتحرك على مستوى رفضهما وطردهما من واقع الحياة والمجتمع. أجل فإنّ أي موقف من هذين الموقفين نتخذه تجاه الحرية والعقل فإنّه يملك مبررات وأنساقاً فكرية تتحكم بسلوك الإنسان في واقع الحياة.

إذاً، ليست المسألة أنّ من يدافع عن الحرية يغفل عن وجود العيوب والإشكالات فيها. بل إنّ هذه الإشكالات لا ترتفع بمجرّد إعراضنا عن الحرية ورفضنا لها.

إنّ من يدافع عن العقل لا يرى اطلاقاً أنّ جميع المذاهب الباطلة صحيحة أو أن جميع شبهات الشياطين والملحدين واردة، فالدفاع عن العقل لا يعني دفاعاً عن كل باطل. كما أنّ الدفاع عن الحرية لا يستلزم الدفاع عن كل عيب وفساد، والدفاع عن الشمس التي تشرق أحياناً على القبائح والشرور، وربّما تحرق أحياناً ديوان المثنوي، هو دفاع عن عنصر شريف قد يقترن أحياناً بالضرر والأذى. كما قد تقع أحياناً وسائل وأدوات مفيدة بيد الفاسدين من الناس.

إنّ الدفاع عن الورد لا يعني الدفاع عن الشوك، ولكن ماذا نصنع والحال أنّ الورد إنّما ينبت على الشوك؟ إنّ تدبير العالم ليس بيدنا ولسنا الذين جعلنا وصنعنا هذه الماهيات ولسنا نمتلك اختيار لوازمها. فلابدّ من رؤية المسألة من منظار جمعي ومنهجي. فالحكماء قرروا في دفع شبهة الشرور نفس هذا المعنى، وهو أنّ النار إذا أرادت أن تحرق المساوئ والقبائح فقط وتترك المحاسن ففي هذه الصورة لا تكون النار

ناراً. فحقيقة النار هي هذه الظاهرة التي نراها ولا يمكننا مطالبتها بأن تعمل مثل ما نريد وكيف ما نحب.

نعم، إنّ ظهور مفسدة واحدة أو ضلالة، من شأنها أن تؤذي كل حر، ولكنها من جهة أخرى هي عين الصواب، وعلى حدّ تعبير الحكماء: إنّ دخول تلك المفاسد والضلالات في القضاء الإلهي وفي فضاء الحرية هو دخول بالعرض لأنّها من اللوازم غير المقصودة للعقل أو الحرية. وإذا توجهنا وابتعدنا عن العقل والحرية فإنّ الفضاء سيضيق بنا أكثر، فتلك الضلالة والمفسدة يمكن رفعها بواسطة أدوات العقل والحرية. فلو أنّ العقل عاش بحرية فإنّ ابن كمونة سيظهر في هذه الأجواء ويطرح شبهة وحدة واجب الوجود وقد لقبّه الملا صدرا بفخر الشياطين، وكأنّ الشياطين تفتخر بوجود مثل هذا الشخص الذي ألقى بهذه الصخرة في طريق السالكين إلى الله: وهذا هو فعل العقل، فليس عبثاً أن يقول المولوي:

ـ إنّه يعلم من هو حسن الحظ ومحرم السرّ

ـ فالمكر والفطنة لإبليس والعشق لآدم

لأنّه عندما تشيع الفطنة ويعمّ الذكاء يبرز حينئذ (فخر الشياطين) ويلقي بشبهته الشيطانية، بحيث إنّ عالماً شيعياً كبيراً (وهو المرحوم السيد حسين الخوانساري) يقول: إذا ظهر الإمام المهدي فأول شيء أطلبه منه هو الجواب عن هذه الشبهة، هذه هي الفطنة العقلانية، في حين أن من يدافع عن العقل فهل يدافع عن كل شبهة أيضاً؟ أو يعتقد بأنّ كل شبهة ذكرها البعض هي الحق؟ كلا بالطبع، إنّه يعلم جيداً بأنّ كل هذه الأمور تمثل نتائج وإفرازات لا يمكن اجتنابها ولا تخضع لإرادة الإنسان ورغبته، ولكن نفس هذه الشبهات يجب حلّها والاجابة عنها بأدوات العقل، بمعنى أنّ نفس شبهة ابن كمونة يجب تحليلها وردّها بالعقل كما يقول صدرالدين الشيرازي، والحرية إذا كان فيها

نقص وعيب، فيجب رفع ذلك النقص والعيب من خلال الحرية ذاتها، فالحرية تتغذى من الحرية والعقل من العقل. ولا يمكن نيل الحرية بأدوات الاستبداد، ولا يمكن التوصل إلى العقل بأدوات الجهل. وتعطيل كل واحد منهما لا يعني إصلاح الأمر، فهذا من قبيل من يهرب من الرمضاء إلى النار ويخرج من حفرة ليقع في بئر!!

نحن ومن أجل اكتشاف آفاق الحرية نحتاج للحرية، ومن أجل رفع آفات الحرية نحتاج للحرية. ومن أجل ترشيد العقل نحتاج للحرية. ومن أجل رفع وتصحيح أخطاء العقل نحتاج للحرية، ومن أجل اقامة العدل والقسط نحتاج للحرية. فعلى هذا الأساس ماذا يعني أن نتذرع بالحجج الواهية لحذف الحرية وإزالتها من واقع الحياة والمجتمع؟

* * *

النقطة الرابعة عشرة: إنّ الحرية بمثابة مسابقة. فالحرية الباطنية عبارة عن التخلص والتحرر من قوة الشهوة والغضب، والحرية الخارجية عبارة عن التخلص من الأسياد والمستعمرين والمخادعين والمتآمرين. وشرط حصول الحرية الخارجية هو المشاركة في هذه المسابقة، ولكن ماذا تعني هذه المسابقة؟

إنّها **أولاً**: أمر جمعي، **وثانياً**: لها قواعد، ولكن البعض يتصور أنّ الحرية تعني الانطلاق في أجواء اللهو والانفلات من القيود. وعدم تحمل المسؤولية. ولكن هذا غير صحيح، فالتحرك في طريق الحرية والسعي لابقاء الحرية في أجواء المجتمع يمثل فريضة واجبة على عاتق الأحرار. وقد رأيت أحد الجهلاء يوماً ينتقد هذه الكلمة الحكيمة وهي «يجب سلوك سبيل المداراة مع الأعداء إلاّ مع أعداء المداراة»، حيث قال: إنّ هذا يمثّل استثناء في مسألة الحرية، ولم يتأمل بعمق هذه الكلمة وأنّ هذه تمثّل قاعدة في أمر الحرية لا استثناء. فعندما لا يشترك

الناس في مسابقة الحرية فسيترتب على ذلك وجود مثل هذه الضلالات. إنّ مسابقة الحرية من شأنها طرد المتظاهرين بالعزّة، وسحب البساط من تحت أقدام المدّعين والجهلاء في واقع الأمر، ومن جهة أخرى فإنّها تثمّن سلوك الشجعان ومن يتحمل المسؤولية في واقع الحياة. ولكن في الأجواء المغلقة والنظم المستبدة لا توجد هناك مسابقة بين الناس من جهة وبين الحكومة من جهة أخرى، ولذلك فإنّ الحكومة بإمكانها أن ترفع مقام أي شخص تشاء ووضعه في الصدر، فلا يستطيع الأفراد إبراز مواهبهم وإظهار قدراتهم في الميدان، ولا تتمكن الحقائق من اظهار قوتها أمام الأباطيل. بل هناك سلطة وإرادة فئة معينة تمنح جميع الامتيازات. إنّ مخالفي الحرية هم الذين يطلبون المكانة العليا بدون مبرر ويريدون إحراز نصر من خارج هذه اللعبة. ولكن لا يوجد نصر خارج اللعبة ولا يمكن الاعلان عن إلغاء أحد الأشخاص قبل بدء اللعبة ولكن البعض يرغبون في وضع تاج الفخر على رؤوسهم بدون الدخول في حلبة السباق، ولذلك يريدون إلغاء هذه اللعبة بأيّ ذريعة ويتحركون على مستوى تخريب التنافس الحرّ. ومن الواضح أنّهم يستخدمون أدوات العنف والخشونة في عملهم هذا، وإلاّ فإنّ القانون لا يتنافى مع الحرية، فاللعبة لابدّ أن تسير وفق قواعد معينة. فالذي يتنافى مع الحرية هو عدم رعاية قواعد اللعبة، وينبغي استخدام أدوات الخشونة مع من لا يراعي قواعد اللعبة والمسابقة فقط.

وكما تقدم أنّ ميدان اللعبة ضيق لأنّه يقوم على أساس ضوابط وقواعد معينة ينبغي على الجميع مراعاتها والالتزام بها، ولكن إذا أعرضت عن هذه اللعبة وتوجهت إلى جهة أخرى فإنّ الأجواء تضيق أكثر لأنّ عدم مراعاة القواعد سيؤدي إلى الفوضى والـ «آنومي» على حدّ تعبير «دوركايم» فعدم مراعاة قوانين اللعبة من شأنه أن يضيق الأجواء أكثر ويتبدل العدل إلى جور وبالتالي ينفسح المجال للقفز على

الواقع وصعود غير الكفوئين على حساب اهتزاز القيم.

إنّ لعبة الحرية تستدعي مشاركة الجميع فيها ويكون الجميع مسؤولين عن حفظها وحراستها. فلو انطلقت فئة معينة لنقض هذه القواعد أو خرجت من حلبة السباق فإنّ الوضع لا يتحسن ،وفي هذه الصورة لا ينبغي أن نشكو من ظهور المشاكل بسبب تداعيات هذه الحالة المنفلتة، والمعنى الآخر لهذا الكلام هو أنّ الحرية لا تعني أن يتحرك البعض لتحقيق مقاصده من موقع اساءة استخدام الحرية. وعلينا أن نأخذ العبرة من الماركسيين الذين كسروا بيضة اللعبة وأخيراً ذاقوا وبال أمرهم، فالماركسيون فئة لا تعتقد بالحرية وتسعى لإقامة نظام مخالف للحرية. فالحرية يجب احترامها من أجل الحرية ذاتها، ولابدّ من ابقاء حرارة هذه اللعبة لينتفع الناس من بركاتها.

* * *

النقطة الخامسة عشرة: إنّ هذه اللعبة مثل سائر الألعاب والمسابقات الأخرى، تحتاج إلى مهارة ودقّة، ويجب على الإنسان أن يتمرن على هذه اللعبة لكي يتقن أصولها وحركاتها. وبالطبع فإنّ الإنسان يواجه بعض أشكال الضرر والخسارة وتصيبه بعض الأمور السيئة، ولكنّ الطريق لتحقيق هذه الأمنية ينحصر بهذا الطريق فقط وليس لها طريق آخر.

لا يمكن التعرّف على قوانين هذه اللعبة وتحصيل المهارة خارج حلبة السباق. فما تقدم من أنّ الحرية تتغذى من نفسها ولا غذاء لها إلاّ من ذاتها فمعناه هو هذا الأمر، فلا أحد بإمكانه كسب المهارة في هذه اللعبة خارج إطار اللعبة ذاتها، فاللاعب الجيد لكرة القدم لا يمكنه كسب المهارة فيها إلاّمن خلال التمرن على هذه اللعبة في ساحة اللعب، ولعبة الحرية لا تقل شأناً عن مسابقة كرة القدم.

* * *

النقطة السادسة عشرة: ربّما نواجه هذا السؤال: هل إنّ قدرة الحق في العالم أكثر من قدرة الباطل، أو لا؟ أنا أعتقد أنّ الأشخاص الذين لا يحترمون حق الحرية ويريدون زوالها عن واقع الفرد والمجتمع من موقع الشفقة لئلا يسود الباطل حسب ظنّهم «وليس كلامنا عن المغرضين» هؤلاء يعيشون نحوين من سوء الظن، أحدهما سوء الظن بالعقل البشري حيث يعتقدون بأنّه أسير الأهواء ولا يمتلك القوة في مواجهة الباطل. وسوء الظن الثاني يكمن في تصورهم أنّ الحق ضعيف في مقابل قوى الباطل والانحراف حيث يحتملون هزيمة الحق في عملية الصراع هذه.

هذان النحوان من سوء الظن نشاهدهما في الرؤية الكونية لهؤلاء. ولا نعلم على أي أساس يقوم سوء الظن هذا، ولكنّ النتيجة أنّهم لا يمنحون الحرية حق الحياة، لأنّهم لا يعتقدون بقدرة العقل والحق على مواجهة قوى الباطل. ولكن عندما خاف موسى من عمل السحرة لئلا يفتتن الناس بسحرهم وبالتالي يصعب عليهم قبول الحق، فإنّ الله تدخل في تثبيت قلب موسى وقال: ﴿**لاَ تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأعْلَى**﴾(٥) هذا النهي الإلهي لا يتوجه لموسى فقط بل لجميع الذين يتحركون في التاريخ في خط موسى وليعلموا أنّهم أعلى من الفراعنة.

أنا لا أقول بما أنّ الحق هو الغالب والمنتصر فعلينا إشاعة الباطل. فالكلام هو أن لا نتصور أنّ أهل الباطل يملكون قدرة عظيمة، ولا نخاف على الحق من الهزيمة. فعلينا أداء مهمتنا والتحرك في خط المسؤولية والجهاد والدعوة إلى الله والقيم الإنسانية بالتوكل على الله ونعلم أنّ الحمل المائل لا يصل إلى غايته، وهذا هو معنى التوكل.

* * *

---

(٥) سورة طه، الآية ٦٨.

النقطة السابعة عشرة: هناك تقابل بين الحق والسلطة. وتقدم أن قلنا في باب الحق والحرية إنّ من الخطأ أن يظن البعض بأنّ الإنسان الطالب للحق لا يمكن أن يكون طالباً للحرية في ذات الوقت لأنّ الحرية تستدعي شيوع الباطل والانحراف. هنا ينبغي القول إنّ العكس هو الصحيح، فعليك أن تطلب الحق، ولكن أين ستجده؟ إذا أردت أن تسلك المسالك البشرية فستجد أنّ الورد ينمو إلى جانب الشوك، فينبغي فسح المجال لطرح جميع الأقوال والآراء، وبعد ذلك بإمكانك أن تجد الحق بين هذه الآراء. فلابدّ من الاستماع للآراء أولاً، ثم اتباع أحسنها. إذاً، ليس أنّ طلب الحق يتنافى مع طلب الحرية، بل هناك ملازمة بينهما، فلو كنت تطلب الحق فلابدّ أن تطلب الحرية أيضاً. ولا ينبغي أن تقول بأنّه يجب اعطاء الحرية للحق فقط، لأنّه سوف يثار هذا السؤال: متى نعلم بأنّ هذا الأمر هو حق وأنّ الآخر باطل؟ إنّ اكتشاف الحق يقع في مرتبة متأخرة عن منح الحرية للجميع.

الحقيقة أنّ ما يقف في مقابل الحق من موقع العداوة والخصومة هي السلطة لا الحرية. وقد وقعنا في خطأ كبير حيث تصورنا أنّه إذا تصدينا للباطل بأدوات القوة والسلطة فإنّ الحق سينمو ويشتد، ولم نفكر بأنّ السلطة بذاتها تورث الفساد أكثر بكثير من أي باطل، مضافاً إلى أنّ المجال لتمييز الحق من الباطل سيضيق أكثر. نحن قلّما نرى الأشخاص الذين يتحدّثون ضد الحرية يتحدّثون بنفس المقدار أو بنصفه عن آفات السلطة، وليس ذلك إلاّ لأنّهم قد نشؤوا في ظلّ الحكومات المستبدة، وليس ذلك إلاّ لأنّهم يعيشون النرجسية والعشق لذواتهم وأفكارهم، وليس ذلك إلاّ لأنّهم لا يملكون رؤية تاريخية سليمة، وليس ذلك إلاّ لعدم اهتمامهم بنعمة العقل الإلهية وعدم اهتمامهم بالإنسانية، وليس ذلك إلاّ لعطشهم للقدرة والسلطة.

أليست للسلطة والقدرة آفات وعيوب؟ وهل يسمح النظام

السلطوي بشيوع الحقائق التي تتقاطع مع قدرته؟ ألا يستخدم جميع الأفكار والوسائل لإثبات حقانيته ومشروعيته؟ مضافاً إلى أنّ النظام السلطوي حتى لو كان طالباً للحق فهل يستوعب عقلُه جميع الحقائق؟ وهل أنّ الحق مكشوف بالنسبة له؟ ألا ينبغي إزالة الستار عن الحق بمشاركة الجميع؟ أليس النظام السلطوي يرى في نفسه الحقّ الأكبر بحيث يمثّل معيار صحة الحقائق الأخرى ومن شأنه هو أن يمنح المشروعية لسائر الحقوق؟ ألا يجتمع حول محور السلطة والاستبداد جماعة من المتملقين والانتهازيين والمتلاعبين بحقوق الناس؟ أليست هذه الأمور من جملة الفساد العملي والأخلاقي؟ إنّ الأشخاص الذين يرفضون ويذمون الحرية بأدنى ذريعة، لماذا لا يرون كل هذه المفاسد في عنصر السلطة والقدرة ولا يتحدّثون عن آفات السلطة وعيوبها؟

إنّ ما يتنافى مع أصل طلب الحق هو طلب السلطة، فحتى السلطة التي تدّعي طلب الحق ولكنّها تسلك في سبيل إقامة الحق وابطال الباطل طريقاً ملتوية وغير سليمة فإنّ ذلك من شأنه أن يثير الضبابية والشك في سلامة الطريق، فلا تكفي نية الشخص في طلب الحق فقط، فالسلوك والاسلوب أهم من كل شيء. والقرآن يقول: ﴿**تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأرْضِ وَلاَ فَسَاداً والعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ**﴾(٦).

ولا بأس بالاستماع لاستدلال هؤلاء حيث يقولون: إنّ الحرية فسحت المجال لظهور «ماركس» الذي طرح أفكاره الإلحادية ولم يتصد له الآخرون، ثم جاء شخص آخر وغرس هذه الكلمات والآراء في بلد آخر. وهكذا تمّ تشكيل الاتحاد السوفيتي الذي أبقى شعوب هذه الدولة سبعين أو ثمانين سنة وهم يعانون أشكال البلاء والمحنة والابتعاد عن

---

(٦) سورة القصص، الآية ٨٣.

الحق، وأخيراً ثابوا إلى رشدهم وتركوا الشيوعية بعد أن ذاقوا منها الأمرّين.

وتلاحضون هنا أنّ هذا الإستدلال ينطلق من مواقع الشفقة والإنسانية إلاّ أنّه يختزن في باطنه مغالطة، فليس كلامنا عن حقانية أو بطلان الفكر الماركسي ولكننا نتساءل: ما هو السبب الذي أدّى إلى ابقاء الفكر الباطل في مكان معين. وعمل على تثبيته؟ هل هي الحرية أو السلطة؟ هل هو الاختيار الحر للناس أو القوة المتمثلة في السلطة المهيمنة؟

إذا كانت شعوب الاتحاد السوفيتي والدول الشيوعية تعيش حرية الفكر والبيان وحرية الصحف فهل يعقل أن تبقى الماركسية وتستمر طيلة هذه المدّة؟ إنّ المغالطة هنا في إلقاء الذنب والتقصير بعهدة الحرية، ففي الأجواء التي يواجه الاحرار والمفكرون من المخالفين أنواع الاضطهاد السياسي والارهاب الفكري ويجدون طريقهم إلى المستشفيات والسجون ومخيمات العمل الإجباري، ففي مثل هذه الأجواء هل ينمو الحق ويموت الباطل؟ ألا يمثّل مثل هذا النظام أشدّ أشكال الباطل وحشية وفساداً؟

يجب أن يزال الباطل ويحارب ولكن بأساليب الحق. ويجب اشاعة الحق ولكن ليس بأساليب الباطل، والأسلوب الذي يتبعه الباطل هو اسلوب سلب الحريات. نعم يجب الردّ على ماركس بمنطق المواجهة وإنّك إنّما استطعت أن تعلن عن آرائك في المجتمعات الغربية الحرة مثل بروكسل وباريس، فلو كنت تعيش في أجواء المدينة التي رسمتها وخططت لها فسوف لا يسمح لك بإظهار وجهة نظرك والإعلان عن آرائك.

إنّ مخالفي الحرية يرون أنّ السلطة تبعث على الفساد إذا وقعت بيد الآخرين، ولكن إذا وقعت بأيديهم فإنّها تظهر محاسنها وتزول

مساوئها. هؤلاء لا يعلمون أنّ القدرة المطلقة لها منطق واحد في جميع الموارد ومختلف الأماكن، وهو اخضاع الحق لمنطق القوة. ولا يعلمون أنّ السلطة هي التي تستولي على الإنسان لا أنّ الإنسان يستولي على السلطة، ولا يعلمون أنّ الإنسان إذا اكتسب القدرة المطلقة فسوف يتغير ولا يكون ذلك الإنسان السابق. إنّها المركب الذي لا يبقي صاحبه وراكبه على حالته السابقة. هؤلاء لا يعلمون أنّ السلطة تعمل على ترشيد وتقوية عيوب الإنسان وتضاعفها آلاف الأضعاف. ولا يعلمون أن السعي لضبط القدرة واخضاع السلطة للضوابط يعدّ من أكبر العبادات، ولا يعلمون أنّ المذهب السياسي الذي لا يمتلك اطروحة لضبط السلطة هو مذهب عميل ومضاد للبشرية، فإحدى أهم نواقص ومعايب الماركسية هو أنّها لا تمتلك في فلسفتها رؤية واضحة لضبط السلطة والقدرة، ولذلك وقعت الحكومات الماركسية في منزلقات الضعف التدريجي حتى وصلت في نهاية الأمر إلى الاضمحلال والتلاشي، لأنّها في مقام العمل كانت تستخدم أدوات القوة والخشونة ومصادرة الحقوق والحريات أكثر فأكثر. إذن ينبغي أن نلقي بتبعات الإلحاد الماركسي على عهدة القدرة المطلقة لا على حرية الفكر. فمن البديهي أنّه لو كانت هناك حرية للفكر، ولو لم يكن الحق تابعاً للسلطة وعنصر القدرة، ولو كان العقل محترماً في تلك الأجواء فسوف لا نرى كل هذه المفاسد العملية والنظرية في واقع الحياة والمجتمع.

وليس الغرض هنا استعراض وتحليل الحوادث والوقائع الأخيرة التي حدثت في الاتحاد السوفيتي والتي هي في غاية التعقيد، بل مقصودي في هذا المورد أن ألفت نظركم إلى هذه الحقيقة. وهي أنّ الذنب ليس ذنب حرية الفكر اطلاقاً فلا ينبغي أن تقولوا إنّه لو سمحنا لحرية الفكر مرّة أخرى فسيظهر ماركس ثانٍ ويعلن عن أباطيل جديدة ويجرّ البشرية مرّة أخرى إلى متاهات ومنزلقات في حركة الحياة. نعم

سوف يظهر مثل ماركس وسوف يطرح مثل هذه الأفكار، ولكن سيظهر أيضاً مفكّر آخر يتحرك ضد الماركسية وسيقوم بإبطال آرائه وأفكاره «على فرض أنّها باطلة» علاوة على ذلك فلا ينبغي أن تتصوروا أنّ أدمغتكم تمثّل منبعاً فوّاراً للحقائق وكل فكر يصدر منها فإنّه يمثّل الحقيقة الصافية، وأنّ الباطل يصدر فقط من المخالفين لكم. لابدّ أن تسمحوا لهم بإفشاء أخطائكم. فلا ينبغي تعيين مجالات الحق والباطل قبل تحقيق فضاء الحرية. إنّ السلطة الفكرية لماركس وإنجلز أدّت إلى كل تلك المفاسد، وكلما تكون هناك سلطة فكرية على الناس فسيكون المصير هو نفس هذا المصير.

* * *

النقطة الثامنة عشرة: في الأسواق الكبيرة التي يتحرك فيها التجار الكبار والكسبة المحنّكين لا مجال للأشخاص الذين يعيشون الكسل والإفلاس أو يتحركون من موقع المكر والغش لأنّهم يخشون من الظهور في مثل هذه الأسواق، وعلى حدّ تعبير مولوي:

ـ إنّ الذهب المزوّر يخاف من طلوع النهار

ـ بينهما الذهب المصفّى عاشق لمجيء النهار

ـ إنّ هؤلاء المحتالين أعداء للنهار

ـ لكنّ الذهب الخالص يعشق النهار

ـ ويقول الذهب المصفّى بلسانه حاله.

ـ أيّها المُزوّر انتظر ليطلع الصبح ويكشف أمرك.

وهكذا هو حال أصحاب الأفكار السقيمة فإنّهم يخافون من عرض أفكارهم في سوق الأفكار القوية، ويرون أنفسهم فاقدين للبضاعة الجيدة وينظرون إلى متاعهم الكاسد وبضاعتهم السقيمة ويلعنون السوق ويعيشون حالة الحقد على أرباب الفكر القوي.

هنا أتحدث بصراحة عن الدوافع التي تقف وراء مخالفة هؤلاء[٧] للحرية، لأنّ جميع أدلتهم ليست منطقية وعقلانية ولا تنطلق من موقع الشفقة على الناس، بل أحياناً تنطلق بدوافع أخرى، فالبعض يرون أيديهم فارغة، ومن أجل التغطية على عجزهم الفكري والعلمي فإنّهم يتخذون من مخالفتهم للحرية كذريعة لتغطية هذا العجز والفشل، ويرون أنفسهم أعلى مقاماً من الحق والصواب، ويريدون إسقاط هذه الحقيقة وزوال هذه النعمة، من أجل أن لا ينفضح أمرهم وينكشف خواء عقولهم. يريدون هتك حرمة الحقيقة على حساب حفظ ماء وجههم وحرمتهم. يريدون إسقاط الحق وإهداره من أجل حفظ مكانتهم. والبعض يتحرك في معارضته للحرية من خلال هذه الأمور فأين التحرق على الدين والدفاع عن الحق؟ إنّ حال الكثير من هؤلاء حال من يلبس الخرقة لتغطية عيبه أو من يجلس في البيت لعدم وجود العباءة! وأعرف بعض هؤلاء المعارضين للحرية أنّهم عندما قام الماركسيون بارتكاب مجزرة في هذا البلد فإنّهم لم يحركوا ساكناً ولم يرفعوا أصواتهم اعتراضاً على ذلك وكانوا يرون أنّ المشروع الإسلامي قد وصل إلى نهاية الخط. هكذا كان تحرقهم على الدين، والآن يحاربون الحرية وحتى أنّهم تمسكوا بالولاية الافلاطونية وأخذوا يدافعون بصراحة عن هتلر وهيدجر لأنّهم يعيشون الفضيحة أكثر ممّا يمكن التغطية عليها أو يجدون عيشاً آمناً تحت عباءتهم. إنّ نصيحتي إلى هؤلاء على لسان مولوي، هي:

ـ عليك أن تكسب كمالاً لنفسك

ـ فلا تبقى مغموماً ومهموماً من كمال الآخر

عليك بأن تتحرك في طريق تحصيل الكمال ورأس المال لا أن

---

(٧) ويقصد أزلام السلطة الدينية في ايران. م.

توصد باب السوق. عليك بتحصيل الطهارة لا أن توصد باب المسجد، إذهب واكتسب نوراً ودع السراج مضيئاً.

إنّ كسب الكمال له أساليب مشروعة ولكنّ غلق باب المسجد يمثّل أسلوباً غير مشروع. فعندما تكون هناك حاجة للسلطة غير المشروعة وحاجة لامتلاك القدرة، فسيكون هناك مجال للخداع والشعبذة والكذب واتهام الآخرين واهانتهم والتحرك من موقع الإرهاب والإرعاب وأساليب العنف.

لماذا يسير الإنسان في طريق الباطل ويسعى لتبرير كل هذه المفاسد ويترك السير في الطريق المشروع لكسب الفضائل والكمالات؟!

أليس من الأجدر أن يسلكوا طريق التواضع العلمي ويذعنوا للحقيقة ويتحركوا في خط التقوى والعبودية والطاعة لله تعالى بدلاً من السعي لتعطيل النهضة؟! عليهم أنّ يتحركوا من أجل كسب المهارة واللياقة اللازمة للمشاركة في السباق المشروع، وبدلاً من إيصاد باب المسجد عليهم أن يدخلوا مع الناس إلى المسجد ويصلّوا مع المصلين.

* * *

النقطة التاسعة عشرة: ليس للبشر أفضل من الاختيار الحر لطريق الأنبياء. وليس هناك شيء أفضل من سلوك طريق العبودية المسبوقة بالحرية. فلو ابتسم الحظ للناس ونالوا نعمة الهداية الإلهية وأمطرت عليهم السماء مطر الرحمة واستقبلوا خطاب رسل الحق من موقع الانفتاح القلبي والاستبشار الروحي وخضعوا للحق **﴿فَطُوبى لَهُمْ وَحُسْنَ مآب﴾**[8] وهنيئاً لهم وسعدت أحوالهم. وأمّا لو لم يكن لهم نصيب من هذه النعمة، فلا نعمة أفضل لهم من الحرية البشرية.

---

(٨) سورة الرعد، ٢٩.

فالمجتمعات الحرة «الدينية وغير الدينية» تتضمن في تفاصيلها العنصر الإلهي والعنصر البشري، ولكن في المجتمعات التوتاليتارية فلا يبقى هناك العنصر الإلهي ولا العنصر البشري، ولا يبقى سوى البهيمية والتوحش.

إنّ المجتمعات الحرة هي أقرب لخط الأنبياء والرسالات السماوية من المجتمعات التي تعيش في قبضة التوتاليتارية، إنّ علماءنا ومفكرينا يخافون من قوى الباطل دون أن يخافوا من عنصر القدرة والسلطة، لقد حان الوقت لنضع عنصر السلطة في صدر قائمة الباطل ونتأمل في المفاسد المترتبة عليها.

* * *

النقطة العشرون: نحن نحتاج للحرية الخارجية وكذلك للحرية الباطنية. والقدماء والعرفاء المسلمون كانوا يفكرون بالحرية الباطنية أكثر من تفكيرهم بالحرية الخارجية، يقول المولوي:

ـ أيّها الأحبّة لقد قتلنا الخصم في الخارج

ـ لكنّ الخصم في الباطن أشد عداء لنا

ـ وقتل هذا العدو ليس من شأن العقل والفطنة

ـ إنّ سبع الباطن لا يغلبه الأرنب

ـ إنّ الأسد ليس هو من يغلب صفوف العدو

ـ لكن الأسد هو الذي يغلب نفسه.

وهذا الكلام صحيح، ولكنّه عندما يقول «لقد قتلنا الخصم الخارجي» فليس صحيحاً، فهؤلاء العرفاء لم يقتلوا الخصم الخارجي، بل لم يكونوا مقيدين بمحاربة الخصم الخارجي ولا يختلف الحال لديهم في أن يكون المغلوب هم الحكّام على المسلمين أو خلفاء بني العباس أو السلاجقة، فأكبر اهتمام لدى الكثير من هؤلاء العظام كان

متوجهاً للعدو الداخلي والخصم الباطني. وهذا المعنى صحيح ولا غبار عليه ولكنّه ناقص وغير تام لأنّ الخصم الخارجي أحياناً يجعل الإنسان غافلاً عن الالتفات إلى خصمه الداخلي. إنّ الشرط في جهاد النفس هو الفراغ من مقاتلة العدو الخارجي، بل أحياناً يكون الجهاد مع الخصم الخارجي هو عين الجهاد مع النفس. فالحياة في ظلّ الأنظمة المستبدة والحكومات الجائرة قد تتلوث بالفساد إلى درجة أن يسعى الإنسان لتبرير هذا الفساد وبالتالي يواجه الفشل في حربه مع الخصم الباطني.

إنّ الشعوب الغربية المعاصرة تعيش الغفلة التامة عن الخصم الباطني، فلا يوجد في قاموسهم معنى لجهاد النفس. فما نراه من عملهم وما يكتبونه في كتبهم متجه للخصم الخارجي، إنّ شعار الثورة الفرنسية «الحرية، المساواة، الأخوّة» فالحرية يراد بها التحرر من السلطان والكنيسة ونظام النبلاء وما كانوا يفروضونه على الناس من ضرائب، ولم يكن منظورهم من هذه الكلمة التحرر من الرذائل ومن شرور الشهوة والغضب اطلاقاً، والحقيقة أنّ مثل هذه الحرية لو لم تتزامن مع الحرية الباطنية فسوف تفضي إلى الاضرار بها، لأنّ الناس إذا لم يذوقوا طعم العدالة في باطنهم ويحققوا في واقعهم النفساني عنصر الاعتدال والتعادل والاستقرار الروحي، فلا يمكنهم تقبل واستيعاب العدالة الخارجية، فالأشخاص الذين لا يعيشون الحرية في أعماق وجودهم فإنّهم سيبيعون الحرية الخارجية بثمن بخس، والأشخاص الذين لم يتمكنوا من كبح جماح نفوسهم الظالمة فإنّهم سيكونون أعجز عن تشخيص الظلم الخارجي، كما يقول المولوي:

ـ إنّ تشخيص الظالم من المظلوم غير متيسر

ـ إلاّ لمن تخلص من النفس الظلوم.

ولهذا السبب نرى أنّ البلدان الغربية، في عين طلبها للحرية، تبيح الظلم والاستعمار بالنسبة للشعوب الأخرى. فالحرية الخارجية موجودة

ولكنّها لا تنطلق من عمق الحرية الباطنية، والحرية الباطنية لا تتحقق في واقع الإنسان إلاّ بسلوكه طريق العبودية وحركته في خط هداية الأنبياء. والأشخاص الذين يعيشون بعيداً عن مشعل الهداية هذا فإنّ عملهم سيبقى ناقصاً في كلا المجالين.

إننا نعيش في هذا العصر حاجة ماسة إلى الاستلهام من مساعي الأحرار والأخيار في العالم وكذلك إلى الاستلهام من ثقافتنا العرفانية والدينية، وعلينا أن نسلك طريق الإنسانية ونحقق في واقعنا الفردي والاجتماعي هذين النحوين من الحرية، أي الحرية الخارجية والباطنية ونعمل على التوفيق بين الحرية المسبوقة بالعبودية والعبودية المسبوقة بالحرية ونطلبهما معاً ولا نتحرك لإلغاء إحداها لحساب الأخرى، فالطير الذي كان يطير لحدّ الآن بجناح واحدة يسعى لكي يطير بجناحين ويصل إلى منزل السعادة والبهجة والاطمئنان، وحينئذ يحق لنا أن نفخر ونترنّم مع المولوي بهذه الأبيات:

ـ تأوّهت حتى صارت آهي حبلاً

ـ فصار الحبل معلقاً في بئري

ـ فأخذت ذلك الحبل وخرجت من البئر

ـ وحينئذ أحسست بالفرح والسعادة تغمرني

ـ فقد كنت ذليلاً في قاع البئر

ـ والآن لا يسعني العالم لشدّة فرحي

ـ ليتمجد عزّك يا إلهي في هذا العالم

ـ حيث فرّجت عني فجأة وخلّصتني من الغمّ.

والحمد لله ربّ العالمين

* * *

المقالة الثانية

النسبة بين العلم والدين

إنّ أحد البحوث المهمّة التي ينبغي الإشارة إليها وبحثها هو ما يتصل بموضوع النسبة بين العلم والدين، لأنّ هذه المسألة بمثابة المصدر الأساس لكثير من الحوادث الواقعة في مجال النزاع بين معطيات الحضارة الجديدة ومعطيات عالم الأديان، وقد وقع هذا النزاع التاريخي في بداية الأمر في بلاد الغرب ثم امتد إلى العالم الإسلامي وسائر الأديان الأخرى. ونحن نؤكد على هذه النقطة، وهي أنّه لا ينبغي أن نتصور في هذا الشأن وجود مؤامرة ضد الدين وضد الله وأنّ جماعة من المتآمرين قد اجتمعوا في نقطة معينة من العالم وأخذوا يرسمون مؤامرتهم ضد الخطاب الإلهي وتعاليم الأنبياء، فالأمر ليس كذلك، وعلى فرض وجود متآمرين فإنّهم لا يمثّلون إلاّ قلّة ضئيلة وليس لهم دور إلاّ في هامش التاريخ، وما يجري في التاريخ البشري بصورة طبيعية وبمقتضى التكامل التاريخي عبارة عن أنّ البشرية قد أنجزت قفزة حضارية وتوصلت إلى كشوفات وإبداعات ومعارف مهمّة، وهذه الكشوفات والمعارف الجديدة قد تتعارض في بعض الموارد مع الأفكار الدينية. وبالتالي فقد وضعت القضايا الدينية تحت تأثيرها وعملت على تغيير رؤية الناس للدين والفكر الديني وعلّمتهم أن ينظروا إلى الدين من خلال قراءة جديدة.

إنّ التاريخ البشري عبارة عن تاريخ القضايا والمسائل لا تاريخ المؤامرات، فعندما ننظر إلى العالم والتاريخ البشري بمنظار سياسي فسوف نرى يد الشيطان وقوى الانحراف والمتآمرين دخيلة في جميع الحوادث الواقعة في حركة التاريخ والمجتمعات البشرية وخاصة تلك الحوادث التي لا نرغب فيها وتقع على خلاف رغباتنا، فهذا الأمر يمكنه أن يرضي بعض السياسيين، ولكنّ أذهان المحققين لا تقنع بهذه الفرضية، فيجب أن ننظر لتاريخ المعرفة البشرية من منظار كونه تاريخ المسائل الفكرية، وهذه المسائل الفكرية تظهر في أجواء التاريخ البشري بسبب التكامل الطبيعي لأذهان الناس وأفكارهم، وأمّا نتائج هذه المسائل الفكرية فلا أحد بإمكانه تخمين أو تقدير هذه النتائج وأين ستنتهي وإلى أين تصل. وعندما اشتعلت نيران النزاع بين الدين والعلم، وخاصة في أوائل النهضة الجديدة في عصر «كوپرنيك» و«غاليلو»، لم يتصور أحد أنّ هذا النزاع هو نزاع مبارك وأنّه سينتهي إلى أخذ العلم مكانته الواقعية وكذلك يأخذ الدين مكانته أيضاً وستكون بينهما رابطة ونسبة جديدة، هذا النزاع في ذلك الوقت كان نزاعاً مذموماً وغير مبارك في نظر المتنازعين في ذلك العصر، ولكن على أيّ حال لم يتمكنوا من إنهاء هذا النزاع وقد انتهى إلى ما نعيشه في هذا العصر.

النسبة بين الفكر العلمي والعلمانية

تحدّثنا فيما سبق عن العلمانية وقسّمناها إلى قسمين من موقع الفكر والدوافع، وهنا نضيف عنصراً مهماً في مجال الفكر العلماني وهو الفكر العلمي بالذات، فالفكر العلمي يغذّي العلمانية من طريقين، أحدهما: من خلال نزاعه مع الدين، والآخر من خلال المحتوى والمضمون للعلم نفسه، وفي نظر بعض المؤرخين[1] في دائرة العلم

---

(١) آرثر برت في كتاب «مبادئ ما بعد الطبيعة للعلوم الجديدة».

أنّ الفكر العلمي منذ البداية يتضمن في واقعه ظاهرة الوضعية، وبالتالي ينفي الأسباب الغائية والفعلية وينظر فقط إلى العلل والشروط المادية، وعلى أيّ حال فإنّ مضمون العلم وكذلك منهجه يؤثران كثيراً في حركة الإنسان المعاصر وقد تصاعدت ادعاءات العلم وتحليقاته في آفاق الفكر المعاصر بحيث استطاع حشر الدين في حدود ضيقة وزاوية حرجة واستطاعت العلوم أن تفرض بكل احترام نوعاً من التواضع على الدين والمتدينين، وأثبتت أنّ تعاليم الدين تختص بدائرة معينة ولا يمكن للدين أن يدّعي تغطية الدوائر المعرفية والإحاطة بجميع أبواب المعرفة البشرية.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا النزاع إلى تواضع العلم أيضاً، فالعلم أراد أن يحل محلّ الدين تدريجياً من حيث ادعائه استيعاب أبواب المعرفة كلها، وهذا الادّعاء تجلّى أكثر في المدرسة الوضعية، ولكن العلم أخذ تدريجياً بالتواضع وسحب ادعاءه السابق. واليوم إذا كان هناك نزاع بين العلم والدين فإنّه نزاع على المستوى الهادئ الخفيف حيث فقد تلك الشدّة التي كانت في السابق بسبب تواضع كلا طرفي النزاع، العلم والدين، فالنزاع يقع عادة بين شخصين متكبرين وكلاهما يدّعيان مقاماً أعلى ويتحرك كل واحد منهما من موقع الشمولية والغرور، ولكن على حدّ تعبير سعدي: «لا تقع عداوة ونزاع بين عاقلين» فعندما يكون كلا الطرفين متواضعين وعاقلين فسوف يتحركان لحلّ مشكلاتهما بأدوات العقل وأساليب الجدل والنقاش الهادئ، ففي بداية تولد العلم الجديد والتجربي كان هذا العلم مغروراً جدّاً ويدّعي لنفسه مكانة عالية وتصور نفسه كالسيد المطلق في مقابل سيد آخر يدّعي بدوره الشمولية والمكانة العالية. ومن هنا فمن الطبيعي أن تقع نزاعات حادة بينهما، ولكن هذا النزاع كما قلنا أخذ يتجه نحو التعادل والتوازن، فبالرغم من تقدم العلوم وتطور المعارف البشرية أكثر من

السابق بكثير فإننا لا نرى حدوث مثل هذه النزاعات اليوم، ولو أردت التعرف على بلاد الغرب، فلا سبيل لك إلاّ بمراجعة تاريخ هاتين المعرفتين، العلم والدين، في القرون الأربعة الأخيرة لكي تفهم جيداً ذهنية الإنسان الغربي كيف بدأت في حركة النهضة وإلى أين وصلت في هذا العصر. فما نراه في ساحة الواقع وأجواء المعرفة في الحضارة الجديدة يمثّل ثمار الشجرة التي تمد جذورها في عمق أرض التاريخ، فما لم تتعرف على تراث هذه الأرض وتحفر في مطاوي تاريخها لا يمكنك أن تتعرف على تاريخ الغرب المعاصر.

فمن أجل التعرف بشكل أفضل على النسبة بين العلم والدين لابدّ من إجراء بعض التقسيمات، ولكن قبل ذلك نشير إلى نقطة «متدولوجية» مهمة، وهي أنّ أكثر الغموض والابهام في حقل الفكر إنّما هو بسبب وجود حقائق متعددة تحت عنوان واحد ومصطلح واحد، فعندما يذكر الشخص مفردة معينة ينتقل الذهن إلى عدة حقائق بدون قصد، وهذه الحقائق لكل واحدة منها حكم خاص، ولكن بما أنّها غير مفككة وتنطوي تحت مفردة واحدة فإنّ أحكامها تختلط على الباحث، وهذا الاختلاط يؤدي للوقوع في هوة المغالطة، فاللفظ المشترك لعدّة معانٍ يوجب الغموض والإبهام في الأحكام، فعندما تسمع كلمة «علم» فلا تتصور أنّ المقصود منها أمر واحد، وهكذا الحال في كلمة «دين» فتحت هذه المفردة حقائق متعددة، فلا يراد من العلم معنىً واحد ولا الدين، ومع تفكيك هذه المعاني سنفهم النسبة بينهما بشكل أفضل، وما أريد بحثه هنا يختص بمقولة الدين.

الشريعة، الطريقة، الحقيقة

لقد علّمنا عرفاؤنا أنّ لفظ الدين يقع على ثلاثة أغلفة أو ثلاثة أُطر، وهذه الأطر الثلاثة عرّفها العرفاء بتعريف معين، وأنا بدوري

أعرّفها بتعريف آخر، وهنا أشير إلى كلا التعريفين ليتضح أصل الموضوع بصورة كاملة، فقد سمعتم بمسألة التفكيك بين الحقيقة والطريقة والشريعة، فالمرحوم الشيخ محمود الشبستري يذكر في ديوانه «لشن راز» هذا المعنى ويقول:

ـ إنّ الشريعة قشر، والمخ هو الحقيقة

ـ وبين هذا وذاك تقع الطريقة

هذا التقسيم معروف وله تاريخ طويل في أجوائنا الدينية والعرفانية والفكر الصوفي، ومن أجل توضيح هذا الموضوع أستعين بكلام المولوي في هذا المجال، فقد ذكر المولوي في بداية فصول ديوانه المثنوي مقدمة على شكل نثر، وذكر في بداية الفصل الخامس ضمن مقدمة خاصة تعريف الطريقة والحقيقة والشريعة، وضرب لها أمثلة متعددة، وهذه الأمثلة ناطقة ومعبرة جدّاً ومن خلالها يمكننا الوصول إلى المقصود من هذا التقسيم بصورة جيدة:

«إنّ الشريعة كالشمع والسراج للطريق، فأنت لا تستطيع سلوك الطريق بدون ذلك الشمع، وعندما تصل إلى الطريق نفسه فإنّ حركتك فيه تمثّل الطريقة، وعندما تصل إلى المقصود فهو الحقيقة... والحاصل فإنّ الشريعة كدراسة علم الكيمياء على يد الأستاذ أو الكتاب، والطريقة هي استعمال الأدوية ومسح النحاس بعناصر الكيمياء. والحقيقة هي تحول النحاس إلى ذهب، فالكيميائيون فرحون بعلم الكيمياء وأنّهم عالمون ومطلعون على هذا العلم، ومن يعمل بهذا العلم يفرح بدوره لأنّه يعمل أيضاً، وأرباب الحقيقة فرحون بدورهم لأنّهم تحوّلوا إلى ذهب وتحرروا من علم الكيمياء والعمل به، أو نقول بأنّ مثال الشريعة كمن يتعلم علم الطب، والطريقة هي الوقاية وتناول الدواء بموجب علم الطب، والحقيقة هي نيل الصحة الدائمة والتخلص من علم الطب وأدويته».

ويعتقد القدماء أننا إذا أردنا تحويل معدن معين كالنحاس إلى معدن ثمين كالذهب، فماذا يجب علينا فعله؟ أولاً، ينبغي تعلم علم الكيمياء، ولكن العلم لوحده لا يكفي، فمهما تكن عالماً بالكيمياء فلا يمكنك صناعة الذهب، بل ينبغي عليك أن تتحرك على مستوى العمل وتجسيد هذا العلم في أرض الواقع والممارسة، وعندما تشتغل بالكيمياء فسوف يمكنك تبديل معدن تافه إلى معدن ثمين، فمع اقتران العلم والعمل ينتج الذهب، والمولوي يضرب مثلاً آخر في باب الطب يقول: إنّ الشريعة كعلم الطب والطريقة مثل الطبابة والعلاج وتناول الدواء وأمثال ذلك، والحقيقة مثل نيل الصحة والسلامة، والآن نتحرك على مستوى تطبيق هذه الأمثلة على الدين لنفهم مقصود هؤلاء العظماء.

إنّ المدارس والأديان التي جاء بها الأنبياء لم يكن الغرض منها إلهاء الناس لمدّة محدودة أو لطلب الرئاسة في الحياة الدنيا، إنّ العرفاء يرون أنّ حصيلة عمل الأنبياء هو «الحقيقة» ويقولون إنّ غرض جميع الأنبياء ايصال الناس إلى الحقائق، ولذلك طلبوا من الناس أمرين: «أحدهما» العلم بأمور معينة، و«الثاني» العمل بهذه العلوم. وبعد أن ينفتح قلب الإنسان على آفاق الحقيقة، فإنّ الحقيقة ليست شيئاً من جنس العلوم والمعارف، بل تمنح الإنسان شخصية جديدة، فعندما يقول لك الدين: يجب عليك اتيان العمل الفلاني، فهذا يسمى «الشريعة» وهو ما يصطلح عليه بقشرة الدين. وعندما تتحرك من موقع امتثال هذه الأوامر والعمل بها فذلك يسمى «الطريقة» وعندما تصل في سلوكك العلمي والعملي لمرتبة معيّنة وتشعر بروح جديدة في شخصيتك فذلك يعني «الحقيقة». (والمتصوفة يختلفون في المقصود من هذا التقسيم، فذهب بعضهم إلى أنّه إذا وصل السالك إلى مرتبة الحقائق فلا يلزمه العمل بالشرائع).

وعندما يطلقون اسم الطريقة فإنّهم لا يقصدون الأعمال البدنية بل السلوك الأخلاقي في دائرة التعامل مع الآخرين ومع الله، حيث يعتقدون أنّ الغرض من الصلاة والصوم والزكاة والأعمال الأخرى هو سلوك الإنسان في خط الأخلاق والفضائل، ويقول المولوي إنّ هذه الأعمال الدينية بمثابة جمع القمح (أو وضع المال في الرصيد المصرفي كما في المصطلح المعاصر) فعندما تقوم بوضع مال في رصيدك ولكنك بعد عدّة سنوات تريد سحبه من المصرف فيقول لك الموظف: ليس لديك أي رصيد مالي. فهنا سوف تفكر في مصير أموالك وأين ذهبت، فإمّا أن يكون المال الذي ادخرته في البنك لا يعدّ مالاً معتبراً، أو أنّ لصاً سرق ذلك المال، أو أنّ خللاً أصاب النظام المصرفي، وعلى أيّ حال لا ينبغي أن تمر هذه المسألة بسهولة بل ينبغي التفكير والتأمل فيها.

فنحن ـ كما يقول المولوي ـ كنّا نهتم بجمع القمح مدّة أربعين سنة ونضعه في المخازن، ولكن بعد أربعين سنة نفتح باب المخزن فلا نرى وجود أي حبّة من القمح فيه، فربّما تكون الفئران قد سرقت هذا القمح، والمولوي يلفت النظر إلى هذه النقطة ويقول: أنت ولمدّة أربعين سنة تتحرك في خط الطاعة وتصلي وتصوم ولكنّ ذلك لم يوجب أي تحوّل في ذاتك وشخصيتك، فأنت مازلت ذلك الإنسان السابق الذي يهتم بأمور الدنيا ويسلك في ممارساته الكذب والغيبة وليس لديك تقوى روحية أو ملكة أخلاقية حسنة وليس لديك رابطة خاصة مع الله أو أنّ قلبك لا يعيش أجواء العاطفة والطهر والنقاء، لماذا؟ إنّ أهم آثار ومعطيات العبادة هي أنّها تجعل من الإنسان خاضعاً وخاشعاً في مقابل الحق، وهذه النقطة ذكرها أميرالمؤمنين في نهج البلاغة أيضاً. وأساساً فإنّ فلسفة العبادات هي أنّها تعمل على ترويض الإنسان المغرور، وتمنحه فهماً وروحاً في دائرة الخضوع وتعلّمه كيف

ومتى يطأطئ برأسه أمام مواطن الحق والعبودية، هذا هو معنى العبودية. والآن إذا مضت على الإنسان أربعون سنة وهو يسير في خط العبودية والطاعة ولكنّ آثار هذه العبودية لم تظهر على روحه وقلبه بل بقي متلبساً بحالات الغرور والتكبر والأنانية، فمثل هذا الشخص يجب عليه أن يفكر من جديد في سلوكياته وتديّنه كما يقول المولوي:

- نحن نجمع القمح في هذه المخازن
- ولكننا نفقد القمح الذي جمعناه
- الفأر قد حفر حفرة في المخزن
- يا حبيبي تخلَّص من الفأر أولاً ثم فكِّر في جمع القمح
- واسمع كلام ذلك العظيم، لا تتم الصلاة إلاّ بالحضور
- ونفهم أنّ الفأر هو السارق لمخازن قمحنا
- وإلاّ فأين قمح أعمالنا لأربعين سنة؟[٢]

إنّ الأعمال الظاهرية ينبغي أن تكون في خدمة النتائج الباطنية وتخلق في واقع الإنسان ثمرات روحية بحيث إنّها لو لم تمنح الإنسان هذه الثمار والمعطيات فإنّها لا تحقق الهدف والغاية من وجودها، فلهذا السبب نرى الغزالي ينظر إلى علم الفقه الذي هو أساس الشريعة من موقع الحساسية الشديدة ويقول: لا ينبغي التوقف عند الفقه إلى هذه الدرجة، ويمثّل لذلك بالفقيه الذي يمارس الحيل الشرعية الكثيرة (وأساساً فإنّ علم الفقه هو علم الحيل الشرعية، وعلم الكلام علم الجدل) فذلك الفقيه الذي يريد الفرار من دفع الزكاة السنوية عن أمواله فإنّه يقوم في كل سنة باهداء أمواله إلى زوجته قبل أن يحل الحول بيوم فلا يبقى لديه مال حتى تجب عليه الزكاة، وبعد مدّة يقول لزوجته: هبيني أموالكِ الآن، فتهبه الزوجة ذلك المال وبذلك لا يكون للزوجة

(٢) المثنوي - الدفتر الأول - الأبيات ٣٧٧ - ٣٨٢.

مال أيضاً لتدفع زكاته. وبهذه الحيلة يتخلص كلاهما من دفع الزكاة!! وهذا الشخص هو القاضي أبو يوسف من كبار الفقهاء القدماء ومن تلامذة أبي حنيفة، وقيل لأبي حنيفة إنّ تلميذك ابتدع هذه الحيلة الفقهية. فما كان من أبي حنيفة إلاّ أن وافقه على ذلك وقال: «ذلك من فقهه»!! والغزالي بدوره أيّد هذه العملية وقال بصحتها وأنّ أبا يوسف لو لم يكن فقهياً لما استطاع أن يتخلص من الزكاة بهذه الطريقة، فنرى أنّ الزكاة إذا كانت حكماً فقهياً فإنّ الفرار من الزكاة بدوره يمثّل طريقاً فقهياً، فلا يحق لك أن تلوم الفقيه على ذلك ، ويضيف الغزالي بأنّ هذا الفقه هو فقه دنيوي لا فقه أخروي. فالفقه الذي يوجب للإنسان النجاة في الآخرة ليس من هذا النوع من الفقه. وأصل فلسفة الزكاة هي إخراج الإنسان من التعلق والانشداد للمال وتطهير قلبه من حبّ المال ليكون مستعداً للسير في خط الإيثار والفضيلة ومساعدة البؤساء والمساكين والمحرومين، فإذا جاز للإنسان التخلص من الزكاة بهذه الحيلة فالبرغم من وجود المبرر الشرعي ظاهراً بحيث لا يحق لأحد مؤاخذتك، ولكنك في الواقع قد تعاملت مع نفسك وشخصيتك من موقع الحيلة والمكر وقد غششت نفسك بهذه الحيلة لا الآخرين.

نعم، هذه هي الشريعة. ومن جهة أخرى فإنّ العرفاء يرون أنّ «الطريقة» لابدّ أن تتحرك باتجاه غايات أخلاقية وأن ينظر الإنسان في سلوكياته إلى باطن هذه القشور من الشعائر والمناسك، وبعد ذلك بإمكانه الوصول إلى الحقيقة، ويقول العرفاء إنّ الإنسان إذا قطع هاتين المرحلتين بنجاح فسوف تتبدل شخصيته وذاته إلى إنسان آخر، فلا أحد يمكنه أن يدّعي أنّ حالته الفعلية هي أفضل حالة ممكنة على مستوى الكمال والإيمان، ولذلك ينبغي علينا جميعاً القبول بهذه الحقيقة وهي أننا نعيش كمسافرين، والطريق هنا هو طريق السفر، ومن أهم تعاليم الأديان وتعاليم العرفاء هو تأكيدهم على هذه النقطة بالذات وهي كوننا

مسافرين، ومفهوم المسافر هذا يعدّ من المفاهيم الجدية والعميقة في عالم العرفان والإيمان.

في هذا السفر لا تسأل عن صدر المجلس لأنّه لا يوجد صدر ولا مجلس، فكل ما هناك هو الطريق وكلما تواصل سفرك فأنت لازلت في الطريق، فلا نهاية لهذا السفر، ويقول الدكتور شريعتي إنّه لهذا السبب نرى أنّ جميع الأسماء التي تطلق على الدين تتضمن معنى الطريق، كالدين والشريعة والمذهب والمسلك.. فهي كلها تعني الطريق، فعندما نقول «دين» لابدّ أن نأخذ بنظر الاعتبار الجادة والطريق الذي يتحرك فيه المسافرون الذين يسيرون باتجاه مقصد وهدف، ولكن لا ينبغي أن نتصور إمكان وصول الإنسان السالك في هذه الطريق إلى مقصد نهائي، فمثل هذا التصور يساوق السكون والركود والتوقف.

هذه التقسيمات الثلاثة وردت في أدبيات العرفاء الكبار، وقد ذكروا لها أمثلة كثيرة في هذا الباب كما تقدم في شعر الشيخ محمود الشبستري:

- إنّ الشريعة قشر والحقيقة هي اللب.
- وبين هذا وذاك توجد الطريقة

فنحن نتحرك من القشرة لنصل إلى اللب والمخ، وبين القشرة واللب هناك طريق ينبغي للسالك أن يتحرك فيه، وبدون طي هذا الطريق لا يمكنه الوصول إلى اللب، نحن وإن شرعنا في حركتنا من الشريعة ولكن لا ينبغي أن نبقى نراوح في حقل الشريعة.

إنّ مصطلح «القشر» يتضمن معنىً مهماً وعميقاً، فالقشر يعني الجلد، والجلد أو القشر ظاهراً لا قيمة له في مقابل اللب والجوهر، فربّما يتصور أحد أنّ القشر يجب خلعه وإزالته وإلقاءه بعيداً للوصول إلى اللب، ولكني لا أرى ذلك فالقشر له دور أيضاً من حيث محافظته على اللب، وهذه نقطة مهمة، فالقشور في منظومة دينية معينة تعتبر

حافظة للهوية الدينية للجماعة، وتلك الجماعة هي التي اهتمّ بها النبي في إخراجها من أجواء الظلمات الى أجواء النور، ومن جهة أخرى إنّ هذه القشور هي التي تحفظ لب الإيمان والتدين في الأفراد أنفسهم. إذاً، فهذه القشور تلعب دوراً مهماً على كلا المجالين الفردي والجماعي، ولو أخذنا بنظر الاعتبار عبادة الصوم. فالمسلمون يجب عليهم الصوم والإهتمام بهذه الشعيرة ليتسنى لهم حفظ هويتهم في مجتمعات غير مسلمة، وبذلك يعيشون أجواء ثقافية من خلال فهم هويتهم، والتعامل مع الآخرين من هذا الموقع، ففي بداية الدعوة وعندما رفع النبي نداءه بين قومه كانت صلاة الجماعة مع النبي بذلك العدد القليل وبذلك المسجد تبرز هوية هذه الثلة المؤمنة وكأنّما في قوتها تعادل مئة غزوة، هذه الصلاة توحي للأفراد هويتهم الدينية وتمنحهم الارتباط الجماعي وتعلمهم أنّهم صاروا مجموعة جديدة وأصحاب رسالة جديدة وهوية جديدة في المجتمع البشري.

الإسلام في البداية عبارة عن «فعل» أي أنّ المسلمين الأوائل كانوا يتحركون باتجاه فعل الإسلام ولكنّ الإسلام الآن وبالنسبة لنا بمثابة «انفعال» فنحن لا نقوم بعمل معين تجاه اعتناق الإسلام لأنّه من تحصيل الحاصل، فالإسلام بالنسبة لهم بمثابة اكتساب، بمعنى أنّهم اكتسبوا شيئاً جديداً باعتناقهم لهذا الدين، ولكن الإسلام بالنسبة لنا يعتبر ميراثاً، وهذا الأمر يمكن أن يعدّ أمراً طبيعياً وكل دين ومذهب سيتصف بهذه الحالة تدريجياً، فالأشياء في البداية لها ماهية خاصة، وعندما تصبح تاريخية فإنّها تحصل على ماهية جديدة، فاعتناق الإسلام بالنسبة لنا لا يمثّل فعلاً أو كسباً أو حركة باتجاه الحق والحقيقة، إنّه مجرّد ميراث وهبة تلقيناها بيسر وسهولة من الأوائل، وكما يقول المولوي:

ـ إنّ رجل الميراث كيف يعرف قدر المال.

ـ يا رستم عليك بالكدح ولا تطلب الأمور بالمجّان.[٣]

أقول هذا لغرض توضيح هذه الحقيقة، وهي أنّه بالنسبة للأقلية من المؤمنين، سواء على مستوى الإيمان التقليدي أو الأقلية التي تريد التحرك من جديد وبناء تاريخ وحضارة جديدة، فإنّ هذه الأعمال والظواهر والقشور لها دور مهم ومؤثر في إيجاد وحفظ الهوية الدينية والتاريخية للفرد والمجتمع، وبمعونة هذه الأعمال والشعائر الظاهرية يدرك الإنسان حدوده ويفهم موقعه ومكانته بالنسبة للآخرين. وكلما كانت هذه الشعائر والأعمال تتمتع بتأثير جماعي، فإنّ دورها في إيجاد هوية الجماعة يكون أكثر وأشد.

وهنا أرى من اللازم لفت أنظار الأخوة إلى هذه الحقيقة، وهي أنّه لا ينبغي أن نتخذ الدين كهوية بالكامل، فالمذاهب البشرية هي التي تسعى لتأطير أتباعها بإطار من المعالم الخاصة وتمنحهم هوية خاصة، أمّا الدين الإلهي فإنّه يهدف إلى خلق وإيجاد الحقيقة في واقع الإنسان والمجتمع، أي يهدف لتغيير واقع الإنسان، فبإمكانكم أن تملكوا هوية وطنية بدون أن تتحركوا على مستوى تغيير ذواتكم وشخصيتكم، فالإنسان يمكن أن يتخذ له هوية كونه ايرانياً، أو مصرياً، أو صينياً وغير ذلك. فكل هذه الهويات يحصل عليها الإنسان مجاناً ومن خلال الميراث. وهذه الهويات الوطنية والعرقية هي التي ترسم الحدود والفواصل بين أفراد البشر، بيدَ أنّ الدين، رغم كونه هوية، إلاّ أنّ هذه الهوية التي يمنحها الدين للإنسان بمثابة ثمرة للحقيقة، فالدين في بداية عمله يهدف لتغيير ذات الإنسان، وبعد أن تتولد الحقيقة في ذاته وواقعه يتحرك الدين باتجاه تشكيل هوية جمعية لأتباعه، نعم فالأنبياء كانوا يتحركون من أجل كسب هوية لأمّتهم حتى لا تصيبهم حالة التحلل

---

(٣) المثنوي ـ الدفتر الثاني ـ ب ٣٧٤.

والانصهار في سائر الأمم والمجتمعات الأخرى، إنّهم كانوا يريدون لأمّتهم هوية وتشخصاً جديداً، فهذا هو أحد أهداف ومقاصد الأنبياء، وهذه المسألة نجدها بوضوح في الإسلام، فعندما تحرك نبي الإسلام على مستوى تغيير القبلة كان يفكر في إيجاد هوية جديدة للمسلمين، ولكنّ الاهتمام بالهوية يمثّل هدفاً ثانوياً للأديان. فالنبي كان ينشئ قشوراً جديدة ويضعها على جوهر الدين للمحافظة على ذلك الجوهر واللب، فلو زالت هذه القشور والأغراض فإنّ ذات الدين ستتعرض للاهتزاز والذوبان.

إنّ الأنبياء بذلوا للبشرية كشوفاتهم وتجاربهم الباطنية التي ليس بإمكاننا اقتباسها وتحصيلها من مكان آخر، مثلاً إنّ تجربة عامة الأنبياء وأولياء الطريقة تقوم على أساس أنّ شرب الخمر يمثّل مانعاً جدياً في طريق السلوك المعنوي، فمن يريد الوصول إلى مراتب سامية في خط السلوك المعنوي يجب عليه الامتناع عن شرب الخمر واجتنابه، فبالطبع عندما نسمع من أحد الأنبياء النهي عن ذلك نقول إنّ الله تعالى هو الذي أمره بتبليغ هذا الحكم للناس، والحقيقة هي كذلك والله هو الذي علّمه، ولكن ذلك لا يعني أنّ النبي لم يكتشف بنفسه هذا المعنى، فهذا الكشف هو كشف إلهي. وأيضاً فإنّ نبي الإسلام قد تحرك على مستوى تجربة الصيام والاستفادة من بركاته، ثم وضع هذه التجربة بين أيدينا، وهكذا في إحياء الليل والمناجاة وقت السحر وكثير من التجارب الأخرى التي وضعها الأنبياء تحت اختيارنا مجاناً، فالأنبياء سلكوا هذا الطريق وتركوا لنا تجاربهم وكشوفاتهم، وهم قد جرّبوا اللباب والقشور وعلّموا أتباعهم أن ينطلقوا من طبيعة القشور إلى أعماق اللباب، فالأنبياء قد بدأوا رحلتهم وسلوكهم المعنوي من اللب إلى القشر، وعلينا أن نبدأ هذه الحركة بالعكس ونبدأ من الخارج إلى الداخل ومن القشر إلى اللب.

ويمكنكم، لفهم نظرية المولوي في باب الشريعة والطريقة والحقيقة، مراجعة كتاب «لب اللباب» للملا حسين الكاشفي الذي قسّم أبيات ديوان المثنوي إلى ثلاثة أقسام: «الأول» الأبيات التي تتعرض لبحوث الشريعة، و«الثاني» الأبيات التي تتعرض للطريقة، و«القسم الثالث» يحوي الأبيات المتضمنة بحوث الحقيقة، فالكاشفي كان يعيش في ذات الأجواء الروحانية لعصر مثنوي، ولذلك أمكنه فهم خطاب المثنوي بصورة جيدة ومن ثمَّ بيانها على مستوى التفصيل والشرح، هذا التقسيم أيضاً مع أنّه جيد جدّاً فإنّه متناغم مع المنطق الداخلي للمثنوي والمنطق الداخلي للدين الذي يتبناه المثنوي ويرتبط به في طبيعة المفهوم والخطاب. وقد ذكر في بحث الشريعة الأبيات التي نظمها المولوي في باب الصلاة والزكاة التي تشكل القشر والظاهر لطبيعة الدين، أمّا قسم الطريقة فإنّه يتضمن مسائل الأخلاق كمسألة الحسد وحسن الخلق وآفات اللسان وغيرها، وأمّا موضوع ومحور قسم الحقيقة فيتحدّث عن العشق.

الواقع أنّك لو سألت المولوي: ما هي حقيقة الدين وغايته النهائية التي تكون جميع التعاليم الأخرى بمثابة مقدمة لها؟ فسيقول لك: «العشق» وهذا هو الذي يعبر بالإنسان من أجواء الشريعة إلى أجواء المراتب السامية في آفاق المعنى والروح، فالمولوي يتحدّث عن تجربته المعنوية كالنبي ولا ينقل تجربة شخص آخر، فلم يقل في ديوانه إنّ بعض الأشخاص فهموا هذا المعنى من الدين وعلّمونا إيّاه، فما بيّنه المولوي من حقائق في ديوانه قد وصل إليها واكتشفها بنفسه. فماذا يقول الدين للإنسان؟ إنّه يقول إذا عملت العمل الفلاني فستحصل على ثواب معين، وإذا ارتكبت معصية فسوف تحاسب، والأنبياء بدورهم يتحركون في إبلاغ رسالتهم من موقع البشارة أو الإنذار. ويقول المولوي: هذا حسن، وهذه هي حدود التدين، ولكن هناك مقولة

أخرى وحقيقة أخرى لم تطلب من الجميع، ولكنّها في نفس الوقت تمثّل الغاية القصوى للتدين والإيمان، وهي مقولة العشق. إنّ الأشخاص الذين انطلقوا في ممارساتهم وحياتهم من موقع العشق والحبّ المطلق فإنّهم مستعدون لبذل جميع ما يملكونه بدون توقع أي ثواب، فهؤلاء أهل التضحية بالنفس وبكل ما يملكون وبكل ما لديهم.

والآن إذا أردت أن تنظر إلى الدين من زاوية الفكر المعاصر، فيجب أن ترى ما هو موقف العالَم الجديد من الشريعة والطريقة والحقيقة. إنّ الحديث عن موقف العالَم الجديد من الدين بشكل عام إلى درجة من الإجمال والإبهام بحيث لا يتيح لنا فرصة الحكم عليه من موقع الوضوح في الرؤية، فلكل واحدة من هذه المقولات الثلاث حكم خاص وينبغي التأمل فيها ودراستها بشكل مستقل، فمن الممكن أن ترتبط إحداها بأجواء العالم الجديد بشكل أشدّ من الأخرى.

أسئلة وأجوبة:

س: هل ورد مثل هذا التقسيم في القرآن والنصوص الدينية؟ وكيف توصل العرفاء إلى هذه المراحل الثلاثة؟

ج: إنّ عرفاءنا، حتى عرفاء الأديان الأخرى، متّفقون على أنّ صاحب التجارب المعنوية ربّما لا يكون نبيّاً، ولكن لا ينبغي لتجربتهم أن تتقاطع مع تجارب الأنبياء أو يرون إباحة بعض الأمور التي حرّمها الأنبياء. وبالطبع فإنّ المشترعين منهم يتحركون على مستوى فهم تفاصيل وجزئيات المعارف الدينية من خلال استيعاب السنّة النبوية، وفي دائرة العرفان الإسلامي يوجد كلا الحالين، فمرّة سأل أحدهم أبا سعيد أبا الخير: أين وجدت ما تقوله في القرآن؟ فقال: في الجزء الواحد والثلاثين من القرآن!!

وأحد أدلة العرفاء لاعتبار مثل هذه التجارب المعنوية هو أنّ

الأنبياء بسبب ما يتمتعون به من منصب النبوة فإنّهم لا يستطيعون البوح بكل شيء ولا يستطيعون ممارسة كل شيء يريدونه، ولكنّ هذا لا يعني أنّ على أتباعهم العمل بهذه الصورة. مثلاً نحن نقرأ في القرآن الكريم قوله بصراحةٍ بالنسبة لنبي الإسلام ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ...**﴾[٤]. وقد نقل في التواريخ أنّ النبي إذا أراد أن ينقل شعر أحد الشعراء فإنّه يقوم بتغييره ليفقد وزنه والقرآن يقول: بأنّ قول الشعر لا يناسب شأن النبي ولذلك لم يكن النبي يقول الشعر أو ينشده، والمصلحة في هذا الأمر واضحة، فالنبي لا ينبغي أن يقال عنه بأنّه شاعر لأنّ ذلك سيؤثر على مضمون رسالته وربّما يقال إنّه شاعر متوغل في عالم الخيال وأجواء الوهم وإنّ القرآن هو صنيعة قوة الوهم والخيال للنبي. إلاّ أنّ النبي كان يؤكد على أنّ هذه الآيات ليست من عالم الخيال وليست من اختراعي وابداعي بل هي من الوحي، ولكن ذلك لا يعني أنّ أتباعه لا ينبغي لهم أن ينشدوا الشعر، فالشعر لا يمثّل تجربة نبوية، وقد قال أميرالمؤمنين الشعر، بل ينسب له ديوان لأنّ الإمام علي لم يقل إني يوحى إليّ.

المورد الآخر: حالة الملامتية، فعامة عرفائنا من طائفة الملامتية، وقد شخّص هؤلاء الأولياء العظام أنّ أهم آفة تصيب روح الإنسان هي أنّه ينظر في صياغة شخصيته إلى أفواه الناس ليرى ماذا يقال عنه، فهذا الأمر يؤدي بالإنسان إلى أن يصوغ شخصيته كما يريد الناس وكما ينظرون إليه ويعمل الأعمال ويتحرك في مجمل سلوكياته وممارساته من خلال نظر الناس ورغبته في مدحهم وثنائهم. ولذلك كان هؤلاء العظماء يقولون نحن نعمل على العكس من ذلك، أي نقوم ببعض الأعمال الذميمة حتى يقول الناس عنّا إنّهم فسّاق وأهل معصية، ولهذا

---

(٤) سورة يس، الآية ٦٩.

يطلق عليهم بالملامتيين، بمعنى أنّه فتحوا أبواب لوم الآخرين عليهم. ومن الطبيعي أنّ النبي لا يتحرك في علاقته مع الناس من هذا الباب أو يمارس هذه الأفعال، فالنبي، حتى لو كان يرى صحة هذا النوع من العمل، فبما أنّه قائد ومؤسس لدين سماوي فلا ينبغي أن يتصرف بمثل هذا التصرف ويرتكب خلاف ما يقوله ليسيء الناس الظن به، وهذا هو ما نقوله من أنّ هؤلاء العظماء كانت لهم تجارب أحياناً تتصل بهم وبموقعهم، وبالرغم من أنّها لا تتنافى مع الدين، إلاّ أنّ هذا المعنى لا يمكن استخراجه من النصوص الدينية.

س: لقد أشرتم إلى الهوية الجمعية للدين، ولعل هذا الأمر كان هو السائد في بداية ظهور الدين، ولكن هل يتمكن الدين في هذا العصر أن يتحرك بهذه الاتجاه؟ وأساساً هل يحتاج الإنسان الجديد إلى عنصر الهوية الدينية؟

ج: هناك نحوان من الدين أو الإسلام: إسلام الحقيقة وإسلام الهوية. فتارة يتخذ الإنسان ديناً أو مذهباً من أجل الحصول على هوية تتصل بشؤونه الحياتية في واقع المجتمع، لأنّ الشخص الفاقد للهوية لا يمكنه أن يعيش في الوسط الاجتماعي من موقع التفاعل مع الآخرين، فعندما يعيش الشخص أزمة الهوية فإنّه يتحرك باتجاه عنصر يبني له الهوية لإنقاذه من هذه الأزمة، إنّ الأديان كان لها هذا الدور دائماً وكانت تمثّل أحد العوامل القوية لبناء وخلق الهوية في التاريخ، ويمكننا أن نطلق على ذلك اسم «إسلام الهوية» أو «دين الهوية» في ما يمثّله من عامل مهم وركن من أركان شخصية الإنسان وخاصة لدى الأقليات الدينية، فلو أخذنا بنظر الاعتبار الأقلية المسلمة في أمريكا مثلاً، هؤلاء إذا أرادوا أن يدعموا موقفهم ويتحركوا من موقع الانسجام في صفوف هذه الجماعة وحمايتها من التشتت والتفرق فلابدّ لهم من عنصر قوي لشدّ أفراد هذه الجماعة والحفاظ على هذه الطائفة، وهو ما يمنحه لهم

عامل الدين من هوية تجمعهم وتوحدهم وتقوي وشائج العلاقة بينهم، هذا هو دور دين الهوية في السابق واللاحق، ولكن الدين في ما يمثّله من حقيقة مستمرة غير ذلك، فالدين الذي يتجسد كله أو أكثره في هوية الشخص فإنّه يفضي عادة إلى التنازع وأن يتعامل الإنسان مع الآخر من موقع الخصومة والخشونة، وهو ما نراه جلياً في مواقف اسرائيل التاريخية.

إنّ مثل هذا الدين يتمتع بدور مشابه للعناصر الأخرى المكوّنة لهوية الإنسان كالقومية والوطنية والتحضر وأمثال ذلك. ولكنّ الدين إذا بقي منحصراً في هذه الزاوية فإنّه يتبدّل إلى عنصر خطير في حركة الحياة والواقع البشري، فمن أهم الآفات التي تترتب على ذلك هو تعميق النزاعات الدينية التي تنبع من طبيعة هذه الهويات الدينية، والآفة الأخرى لهذه الظاهرة الدينية هو أنّ الإنسان لا يعرف قدر الحقيقة في هذا الإطار الديني، فكل شيء يراه من منظار الهوية الذاتية في علاقاته وأخلاقياته، فهنا يزول النظر إلى المضمون والمحتوى ويقصر الإنسان نظره إلى الظواهر والمصالح المترتبة على هذا الدين الذي يمثّل عنصراً مهماً من شخصيته وهويته، فلا يهم بعد ذلك أن هذا الدين هل هو حق أو باطل، وأنّ تعاليمه هذه هل تصبّ في دائرة الإنسانية والقيم الأخلاقية أو لا، فالمهم لدى هذا الشخص هو أن يعلن للآخرين أنني أعتنق هذا الدين وهذا المذهب أو أنني أنتمي إلى هذا الوطن أو تلك القومية.

وهناك إسلام آخر وهو «إسلام الحقيقة» أي أنّك لا تتحرك في ممارساتك وسلوكياتك في حركة الحياة وفي علاقاتك مع الآخرين من موقع الانتماء المذهبي، بل من موقع طلب الحقيقة، وتعتنق الإسلام لكونه يمثّل الحق وأنّ تعاليمه توصل الإنسان إلى الحق والحقيقة، وبالطبع عندما تتجه نحو الإسلام من موقع طلب الحقيقة فإنّ هذا

الإسلام سيمنحك أيضاً هوية، ولكنّ هذه الهوية تكون أمراً ثانوياً بالنسبة للحقيقة، وبذلك يتمّ التخلص من آفات الهوية عندما تكون الهوية أمراً ثانوياً.

إنّ الأشخاص الذين أحاطوا بنبي الإسلام في بداية الدعوة وكذلك أصحاب كل داعية لدين ومذهب جديد، فإنّهم لا يجدون في أنفسهم عنصر الهوية هذا، ولم يؤمنوا بهذا الدين الجديد لغرض أن يمنحهم هذا الداعية هوية جديدة، بل اعتنقوا الدين بدوافع أخرى وانجذبوا لهذا الداعية ليمنحهم رؤية جديدة للعالم ويفتح لهم آفاقاً ملكوتية في حركة حياتهم ومعيشتهم، ولذلك انجذبوا إلى هذه الدعوة الجديدة، وبالطبع فإنّ هؤلاء ستكون لهم هوية جديدة وبالتالي يمكنهم بناء ثقافة وحضارة جديدة في حركة الواقع والإنسان، هذا صحيح ولكنّه لم يدر في ذهن أولئك المسلمين الأوائل أنّهم سيصنعون حضارة جديدة، فهذه الظاهرة التاريخية تتعلق بالمؤرخين الذين جاؤوا بعد ذلك ودرسوا تفاصيل هذه الواقعة، أمّا أولئك المسلمون فكانوا يتحركون في طلب الحقيقة الجديدة التي وجدوها في هذا الدين وضحّوا بأنفسهم من أجل هذه الحقيقة. فقصة الدين والتدين في بدايتها تمثّل طلب الحقيقة، وعندما تتوغل هذه الحقيقة في أعماق الروح وفي الثقافة الاجتماعية تتولد من ذلك هوية جديدة.

* * *

المقالة الثالثة

النبي في الميدان[1]

١ ـ لقد آثار حضور العقل في ساحة الدين زوبعة كبيرة، فالمتدينون تجرؤوا على دعوة موجود كريم كالعقل إلى ضيافتهم، وهكذا كان حضور العقل في دائرة الأديان يمثّل حادثة مهمّة وتاريخية حيث أدّى إلى إيجاد زلزلة في هذه الأرض وترتب عليها آثار وعواقب مهمّة.

وفي دائرة المسلمين والأجواء الإسلامية أدّى البحث في العقلانية ونسبة العقل للدين إلى حدوث شرخ كبير في بحوث علم الكلام الإسلامي، وهو الشرخ المعروف والمشهور بين المعتزلة والأشاعرة، وقد حدث مثل هذا الشرخ بصورة عامة في جميع الأديان أيضاً. إنّ حضور العقلانية أفرز ظاهرة «العلمانية» و«العلمنة» وهاتان الظاهرتان، أي ظهور «العلمانية» في الذهن ثم وقوع «العلمنة» في العالم الخارجي، كانت لهما إفرازات وامتدادات لا تتلخص بمقولة فصل الدين عن السياسة أو الكنيسة عن الحكومة. إنّ استقلال بعض المفاهيم البشرية والاطروحات الاجتماعية عن الدين تستمد أساسها وجذورها من مقولة العلمانية، ولو أردنا بيان ماهية العلمانية فسوف نختصرها بثلاث جمل:

---

(١) القيت هذه المحاضرة في (محمدية المعرفة) في طهران ـ عام ١٩٩٨.

أ ـ العمل بدوافع غير دينية.

ب ـ تفسير الكون والحياة والإنسان من خلال مفاهيم ومقولات غير دينية.

ج ـ كشف الاستقلال المفهومي لبعض المقولات من قبيل العلم والسياسة و. . . عن الدين.

عندما تتحقق العلمانية على أرض الواقع بهذا المعنى، أي تفسير الدوافع والمناهج والمعطيات بهذه الرؤية، فلا شك أنّ الدين سيفقد سيطرته وشموليته لجميع شؤون الحياة وسيكون حاله حال الموثرات الأخرى في مدى تأثيرها في الحياة والواقع، وبديهي أنّ قضايا السياسة والحكومة ستتأثر بهذه المتغيّرات وسيتمّ إعلان استقلال السياسة عن الدين.

ونرى من الأفضل استخدام مصطلح «استقلال» السياسة عن الدين بدل فصل السياسة عن الدين. ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا المعنى لا ينحصر بمسألة السياسة واستقلالها عن الدين، بل يستوعب الفلسفة والفن والعلوم الأخرى في حياة الإنسان والواقع الثقافي، ولذلك لابدّ من تحوير مصطلح الفصل إلى ما يتضمّن معنى الاستقلال، وهكذا يكون منشأ علمانية البشر هو اطلاعهم على هذه المسألة، وبعبارة أخرى، إنّ أفراد البشر فهموا أنّ هذه المقولات كانت مستقلة ذاتاً ومنذ البداية عن الدين، ولكنّها اختلطت وامتزجت بالدين بشكل عرضي وخارجي على امتداد التاريخ، فجذور العلمانية يمكن فهمها من خلال هذه الرؤية، وهي أنّ السياسة والعلم والفن وغيرها ذات ماهية مستقلة عن الدين وأنّ الدين لا يدخل في صميم تعريفها. وبالطبع يمكن للبعض أن يقوم بتغطية هذه الأمور بلباس الدين، وتكون لها صبغة دينية، كأن يروي عن أحد الأنبياء أو أئمة الدين التأكيد على هذا العلم أو ذلك الفن، أو يقوم بإدراج مجموعة منها ضمن محور واحد ويشكل

منها وحدة تأليفية، وهذا لا يعني أنّ هذه المقولات صارت دينية بالذات، فالتقارن الدائم لا يلازم هذا المعنى، أي أنّ التلازم يعني التناغم والانسجام ولا يعني صفة الذاتية. مثلاً نرى في البستان نباتات مختلفة بدون أن تندرج وتنضوي في ذات واحدة، فالأشجار في الغابة تحافظ على استقلالها من دون أن تكون بينها ملازمة منطقية وماهوية.

ويمكن بيان هذا المعنى بعبارة أيسر، وذلك بأن نقول إنّ المعرفة الدينية هي معرفة بلا موضوع، أو نقول بأنّ المحور الوحيد الذي تدور حوله قضايا الدين وبإمكانه أن يمنح الأجزاء وحدة موضوعية هو الغاية من الدين. فالوحدة الموضوعية غير موجودة في هذه الأجواء، إنّ الآراء الفلسفية الموجودة في قضايا الدين ترتبط بفن الفلسفة (بالموضوع والغاية والمبادئ المسائل والتعريف الخاص لها) والآراء الحقوقية في الدين تتعلق بفن الحقوق (كذلك بالموضوع والتعريف الخاص) ومعلوم أنّ مجموعة من الفنون كالحقوق والفلسفة وفنون أخرى لا تكون لها وحدة موضوعية بل الغرض الواحد لها يمكنه أن يضفي عليها وحدة عارضة.

وقد سعى الفلاسفة والحكماء على مستوى إثبات بعض المعارف الدينية بأدوات عقلية. وفي الواقع نفخوا في هذه المعارف روح الاستقلال. فعندما تريد إثبات قضية بأدوات رياضية يجب في البداية أن تمنح القضية وجهاً رياضياً وعددياً ثم تقوم بعملية الإثبات الرياضي لها. وهكذا عندما تريد إثبات قضية معينة إثباتاً عقلانياً، ففي البداية لابدّ أن تصوغها بأدوات عقلانية كيما يمكنها أن ترتدي ثوب البرهان الفلسفي، أي ينبغي في الدرجة الأولى منح تلك القضية هوية عقلانية مستقلة وإدراجها ضمن مقولات عقلية وفلسفية ليتسنى لك البرهنة عليها فلسفياً بنحو مستقل. وهكذا هو عمل الفقهاء والمختصين في المجالات الأخرى. فمنذ ظهور الفلاسفة والعلماء والمتكلّمين فإنّهم عملوا على

تقطيع أوصال الدين وأخذ كل واحد منهم بعض قضايا الدين كسهم ونصيب له وعقدوا العزم، بدافع خدمة الدين، على إثبات قضاياه بأدوات عقلانية، ومن هنا منحوا قضايا الدين استقلالاً عن الدين ذاته، فبعض القضايا الدينية انحازت إلى الفلسفة وصارت ضمن دائرة الفلسفة، وبعضها الآخر دخلت في دائرة الحقوق، وثالث في الطبيعيات والعلوم التجريبية وهكذا، أي أنّ كل واحدة من هذه القضايا رجع إلى أصله وعاد إلى منبعه، إنّ عزم العلماء لإثبات المقولات الدينية بأدوات عقلانية هو عين تقطيع وتمزيق بدن الدين وازاحة الستار عن ماهية هذه المقولات غير الدينية الموجودة في الدين، وهذه الظاهرة وقعت لجميع الأديان في تاريخ البشرية.

٢ ـ من خلال ما تقدم يثور سؤال مهم في الذهن: ما هي حقيقة التدين؟ وبعبارة أخرى إنّ التدَين، الذي يمثّل مفهوماً أو شأناً من شؤون الإنسان ما هو مصدره، وما هي حدوده؟ هل التصور أو المفهوم الذي نملكه عن التديّن له هوية أخرى غير الدين؟ فلو فرض أنّه قد ورد في الدين «أنّ الأرض كروية» فنقول إنّ الدين طرح هذه القضية، ولكنها في الأصل ترتبط بعلم الفيزياء أو علم الفلك، ولو ورد في الدين كراهة تناول لحم الإبل، فنقول إنّ الدين طرح هذه القضية، ولكنّها في نفس الوقت ترتبط بعلم الأغذية والطب. وإذا ورد في النصوص أنّ الإنسان مركّب من نفس وبدن، فنقول إنّ هذه القضية تتعلق بفن الفلسفة وهكذا. إذاً فما هو ذلك الشيء الذي لا يرتبط بأي علم وفن آخر سوى الدين بحيث إنّه من شؤون الدين ذاتاً؟

وهل إنّ الاعتقاد بالدين يشكل معرفة مستقلة كالرياضيات أوعلم النفس التي لها مفاهيم ونظريات خاصة؟

وهل إنّ القضايا الدينية تتمتع بسمات ومميزات خاصة؟

الظاهر أنّ الأمر ليس كذلك وأنّ الدين لا يتمتع بأي صفة معرفية

خاصة تفصله وتميزه عن سائر المعارف الأخرى، بل هو خليط ومزيج من قضايا عديدة تتعلق كل قضية منها بفن من الفنون البشرية، وحتى الدوافع الدينية لا يمكن فصلها عن سائر الدوافع الأخرى بسهولة، على سبيل المثال الأشخاص الذين يتحركون في طريق إقامة العدل في أجواء المجتمع البشري، هل يمكن القول إنّ الدافع لهم لهذا السلوك هو دافع ديني خالص؟ وربّما تسأل: أليست العدالة قضية دينية؟ إنّ جواب أكثر فلاسفة الأخلاق على سؤالك هذا: كلا، فالعدالة ليست أمراً دينياً، الأنبياء تحدّثوا عن العدالة ودعوا الناس لسلوك طريق العدالة في ممارساتهم وتعاملهم وأكّدوا عليها، إلاّ أنّ مفهوم وماهية العدالة تبقى غير دينية، بمعنى أنّ الأنبياء حتى لو لم يتحدّثوا عن العدالة فإنّ هذا المفهوم موجود في أذهان البشر وهو مورد اهتمام العقلاء. والأهم من ذلك أنّ الأديان إذا أرادت أن تكون مقبولة لدى الناس فيجب أن تتحرك في إطار التأكيد على مسألة العدالة لا أن توحي للناس بأنّ مسألة العدالة هي مسألة دينية محضة ومن افرازات الدين. فالدين يجب أن يكون عادلاً ولكنّ العدل يبقى مسألة غير دينية، وهكذا الحال في سائر القيم الأخلاقية السامية.

ومن هنا فحتى التحرك بدافع طلب العدالة لا يمكن اعتباره من الدوافع الدينية، وحتى لو قلنا بأنّ الله تعالى أمر بتحقيق العدالة ولذلك صارت العدالة أمراً حسناً «على قول الأشاعرة»، فمع ذلك يبقى السؤال: هل إنّ الله مفهوم ديني؟ وهل يجب اعتبار كل ما يتعلق بالله أمراً دينياً؟ أليست البحوث في دائرة الإلهيات تعدّ من بحوث الفلسفة؟ أليست أفعال وصفات الباري هي بحوث ما وراء الطبيعة للفلاسفة؟ ألم يكن الله موجوداً قبل الأديان، وألا يتمكن الإنسان من الوصول إلى الله من غير طريق الدين؟

والآن إذا تحركنا في بحثنا في هذا الاتجاه وقلنا باستقلال جميع

أو أكثر المفاهيم الواردة في النصوص الدينية وأنّ أيّاً منها ليست قضايا دينية ذاتاً، ففي هذه الصورة من الطبيعي والمنطقي جدّاً أن نتساءل: إذاً، ما هي القضية الدينية وكيف يمكن فهم الدين؟ ما هي الخصوصية «الدينية» في بعض المسائل والمفاهيم السائدة التي تمثّل قضية دينية؟

هنا تدخل المسألة في دائرة الحساسية والأهمية الكبيرة، وقد تحرك فلاسفة الدين من هذا الموقع وأدوا خدمات جليلة للبشرية، وفي الحقيقة إذا كانت كل مقولة في هذا العالم هي ذاتاً غير دينية، وبعبارة أخرى أنّ كل ما نراه ونعرفه من قضايا الدين ليس من الدين بالذات، ففي هذه الصورة كيف يمكننا أن نأمل في بقاء واستمرارية الدين؟ وإذا كانت جميع هذه القضايا ضيفاً في بيت الدين وأرادت يوماً العودة إلى محلها وبيتها، ففي هذه الصورة من سيكون صاحب البيت؟ والخلاصة إذا كانت بعض قضايا الدين ترتبط بالفلسفة، والآخر بالصحة، وثالث بعلم الحقوق، ورابع بعلم الأخلاق، إذاً فأي قضية ستكون قضية دينية وترتبط بأمر الدين؟

٣ ـ لقد ذهب البعض إلى أنّ الملاك في كون القضية دينية هي ارتباطها بمرجعية النبي وشخصيته، ففي نظر هؤلاء فإنّ حقيقة الدين والقضية الدينية لا تكمن في تعليمات الدين، بل في انتساب هذه القضايا والتعاليم للنبي الأكرم. وهذه التعاليم تتشكل من قضايا عديدة ومتنوعة وكل قضية منها ترتبط بفن خاص ولها استقلالية بالذات، ولكن عندما تنتسب إلى النبي ويكون النبي هو الذي طرحها على مسامع الناس فحينئذ تكتسب هذه القضية وهذه المعرفة لون القضية الدينية. وعلى هذا الأساس فكون هذه المعارف دينية إنّما هو بلحاظ صدورها بأجمعها من منبع خاص (أي الوحي النبوي)، ولازم هذا الكلام هو أنّ المتحدث والمتكلّم إذا لم يكن نبيّاً، أي لم يكن صاحب تجربة دينية ولا يملك مأمورية من لدن الذات المقدسة، وفي نفس الوقت يطرح هذه التعاليم

على الناس فإننا لا نعتبر كلامه دينياً، فكون القضية «دينية» يرتبط بوصول هذه القضية للناس من طريق خاص وقناة خاصة، وهذه السمة «الدينية» هي صفة عرضية لا ذاتية كما تقدم، أي أنّها لا تمثّل الدم الجاري في عروق تلك المعارف بل بمثابة الثوب الذي ترتديه هذه المعارف بحيث تقبل الخلع والإزالة. فعندما يتحدّث النبي عن مسألة «التلقيح» أو تقول الآية: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ...﴾[٢] فهذا المفهوم لا يمثّل ظاهرة أو خبراً دينياً بل يرتبط بعلم الأحياء، وهكذا إذا تحدث النبي عن قضية رياضية أو فلسفية أو حقوقية، فهذا لا يعني أنّ هذه القضايا صارت دينية إلاّ بالعرض[٣]، ولذلك فإنّ جميع الأشياء والقضايا في هذا المجال تعود لشخصية النبي. وهذا الكلام في غاية الأهمية، فإنّ شخصية الأنبياء في الأديان تمثّل المحور لجميع القضايا الدينية، فلا عجب أن يعتقد أتباع الأديان أنّ الشخص إذا اعتقد بصواب جميع كلام النبي وأحاديثه من موقع العقل والتجربة وتحرك على مستوى العمل بأوامر النبي وتعاليمه ولكنه لم يكن يعتقد بالنبوة فإنّه لا يعدّ مؤمناً. وكذلك من يقبل بالتعاليم الإسلامية ولكن لا يهمه من أين جاءت هذه التعاليم ومن الذي جاء بها، فمثل هذا الشخص لا يعدّ مسلماً في نظر الفقهاء وعلماء الكلام المسلمين.

---

(٢) سورة الحِجْر، الآية ٢٢.

(٣) بحثنا بتفصيل أكثر حول هذا الموضوع في بحث أصناف التدين وفي الحديث عن العلمانية، حيث بيّنا هناك كيف تزامن تطور العلوم مع انحلال المنظومة الدينية في إطار المعارف والقيم البشرية، فالعلوم شأنها شأن المغناطيس القوي الذي يحيط بالمنظومة الدينية وكل علم من هذه العلوم استطاع جذب حصة من العلوم والمعارف الدينية إلى جهته، وهذه الحادثة وقعت على الأقل في تاريخ الديانة المسيحية واليهودية، وهذا هو واقع العلمانية التي تعني كشف استقلال أجزاء من المنظومة الدينية عن الدين في ما يمثّله من قضايا فلسفية وعلمية في أجواء الفكر البشري وبالتالي انحلال وتلاشي المنظومة الدينية.

على ضوء ذلك لا يمكن الأخذ بواقع الدين مع تهميش شخصية النبي، أو الأخذ بتعاليم الدين من دون الاعتقاد بالنبي، فالشخص الذي يرى تاريخية قضايا وتعاليم دين معين مع انكار نبي ذلك الدين، أو يراه خارج دائرة تعاليم ذلك الدين، فإنّه في نظر أتباع ذلك الدين «مسلمين أو مسيحيين وأمثالهم» لا يحسب متديناً.

إذا قبلنا بهذا المعيار والملاك للظاهرة الدينية، فيبدو أنّه معيار جيد ومتين، ولكنه يفتح الباب على مصراعيه للعلمانية والعلمنة، حيث يثار هذا السؤال: إذا كنّا نحن وتعاليم ذلك النبي، فما الفرق في صورة الاعتقاد والالتزام بالتعاليم الدينية فيما إذا عرفنا النبي أو لم نعرفه. وما هي العلاقة بين النسبة التاريخية لماهية تعاليم النبي ومعرفة ذلك النبي سوى وجود علاقة عاطفية بين النبي وأتباعه بدون أن يترتب على ذلك مضمون معين؟ فلا يختلف الحال في قراءتنا لكتاب معين مثلاً أن نعرف اسم مؤلف هذا الكتاب أو لا نعرفه. كما لو عثرنا على كتاب قيّم قد ألّفه مؤلفه المجهول قبل عدّة قرون، فما وجه الحاجة لمعرفة اسم المؤلف من أجل الاستفادة من ذلك الكتاب أو التحقيق في المعارف الواردة فيه؟

على هذا الأساس فبالرغم من إمكانية القول إنّ القضية الدينية ترتبط بتعليمات ذلك الدين ونسبتها إلى نبي ذلك الدين نسبة تاريخية وعلمية، ولكن هذا المقدار من كون القضية دينية لا يوصد الطريق أمام العلمانية، فمثل هذا الدين وبسبب الاستقلال الماهوي لتعاليمه من موقع تاريخيته يمكن أن يتلاشى وتلتحق هذه التعاليم بسهولة بمصدرها الأصلي وبالتالي يتحرك الناس لدراسة هذه المعارف من موقع النقد والتمحيص أو الرد والقبول من زاوية تلك المصادر والمنابع الأصلية، بمعنى أن يصل الحال بنا كما وصل إليه الآن. وعليه فلو أننا عرّفنا الدين بأنّه «ما جاء به النبي» وعرّفنا كون القضية «دينية» من خلال انتساب مضمونها للنبي الإلهي،

فإنّ ذلك قمين بحفظ الدين بهيئته الاجتماعية واستمراريته التاريخية وبنيويته الحضارية، ولكن مع فتح باب العلمنة في أجواء هذا الدين، وطبقاً لهذا الرأي فإنّ الدين مكوّن من أجزاء وقضايا ليست دينية بأجمعها، وما هو ديني فيها يتجسد في شخص النبي الذي رحل عن هذه الدنيا أيضاً، ومرّة أخرى أقول بأنّ النبي لو جاء بقضايا رياضية فإنّ الرياضيات، لا تكون أمراً غير رياضي. وهكذا الحال لو جاء بعلم النفس أو الفلسفة أو علم الفسيولوجيا أو الفنون الأخرى. فإنّ هذه الأمور لا يمسّها التبدل والتغير في محتواها ولا في تعريفها، بل تبقى كما هي عليه وكما ينبغي أن تكون، ولهذا السبب فإنّ المعارف الدينية بنفسها علمانية «أي غير دينية» وكونها متصفة بالدينية لمجرّد نسبتها لشخص النبي التاريخي إنما هو بالعرض. ودور النبي ليس أكثر من نقل وايصال هذه المعارف للبشر دون المساس في ماهيتها. ولذلك فمع رحيل النبي وحذف شخصيته التاريخية يصبح الدين يتيماً وتتفرق أجزاؤه وتتقطع أوصاله ويعود كل جزء منها إلى منبعه الأصلي حيث يكتسي بماهيته الأولى ويرتدي ثوب الاستقلال عن الدين.

وتتضح أهمية هذا القول فيما لو تمّ فرض شيء على الدين وكان في ماهيته لا يمت إلى الدين بصلة، فبدلاً من أن يقوم الدين بفرض لوازمه على ذلك الشيء فإنّ ذلك الشيء هو الذي يؤثر على الدين ويفرض لوازمه عليه، مثلاً عندما يستخدم الدين المفاهيم الرياضية والحقوقية والفلسفية في طبيعة الخطاب الوحياني، فهذه المفاهيم هي التي تفرض نفسها ولزوامها على الدين وتجعل منه تابعاً لها. على سبيل المثال مسألة الحقوق فإنّ لها لوازم معينة وتربطها مع التاريخ والمجتمع روابط خاصة غير قابلة للحذف والإلغاء، ولذلك لا يمكن بناء نظرية على أساس الحقوق المطلقة وفوق التاريخية. وقس على هذا.

٤ ـ الجواب الآخر على السؤال المذكور آنفاً، يقوم على أساس

التجربة الدينية، حيث ذكروا أنّ ما بالذات من الدين هو التجربة الدينية. وهذه التجربة الدينية هي التي يُعبّر عنها بظاهرة «تلقي الوحي» بالنسبة للأنبياء. وأمّا تعريف التجربة الدينية فصعبٌ، وقد تحدّث المفكّرون والحكماء كثيراً في هذا المجال، ولسنا بصدد رسم حدّ دقيق لتعريف التجربة الدينية، فالمتدينون على الأقل يعتقدون بأنّ شخص النبي هو الحامل والفاعل والقابل لهذه التجربة، وما هو مهم في هذا الباب هو أنّه إذا أخذنا بنظر الاعتبار التجربة الدينية للنبي فقط، فإنّ هذا الجواب الثاني ينتمي بطبيعة الحال إلى ما انتهى إليه الجواب الأول، فشخصية النبي «التاريخية» تنضوي تحت شخصيته المعنوية، وشخصية النبي المعنوية تنضوي بدورها في إطار تجربته الدينية أو تجربته الوحيانية. فلو لم يكن النبي واجداً لتلك التجربة فلا يكون نبيّاً بل هو إنسان عادي حاله حال سائر أفراد البشر، ومع رحلة النبي فإنّ التجربة الدينية النبوية ستنقطع ويعود الدين يتيماً مرّة أخرى، فينبغي التدبر في هذه المعلومة وخلق منهج يتمّ من خلاله استمرار حضور النبي وتجربته الدينية في واقع الإنسان والمجتمع البشري، وإلاّ فإنّ إصابة الدين بالتجزئة والعلمنة أمر حتمي. وأمّا الاهتمام بالشؤون الاجتماعية للدين مع قطع النظر عن التجربة الدينية، فإنّ ذلك سيؤدي بالدين إلى خروجه عن إطار الدين ويكون أمراً علمانياً وغير ديني. ولذلك فالتجربة الدينية للنبي غير كافية، فنحن لا نعتقد بمقولة «حسبنا تجربة النبي» بل إنّ استمرار ودوام هذه التجربة شرط لاستمرار ودوام الدين، ولذلك ينبغي الأخذ بالتجربة الدينية بالمعنى الأعم.

إنّ التجربة الدينية هي القضية الدينية بالذات وكل شخص يعيش هذه التجربة فإنّه يحقق في نفسه درجة من درجات النبوة، ويكون الدين حاضراً عنده بذلك المقدار. ويشير النبي إلى هذه التجارب بقوله: **«أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني»**.

إنّ هذا «المبيت» وهذه «المجالسة الليلية» هي بذاتها تجربة دينية ذاتاً، فالظاهرة التي تتمحض في الدين جوهراً وحقيقة هي هذه التجربة التي تتألق كالجذوة القدسية في النفوس الطيبة للأنبياء وتضيء واقعهم الروحي لمدّة قصيرة أو طويلة وتفتح بواطنهم على عالم الغيب، فكلما انفتح باب مثل هذه التجربة على الإنسان فإنّ حقيقة الدين ستكون حاضرة عنده ويعيش الحالة الدينية في واقعه.

وهكذا نرى أنّ الدين له وجهان: أحدهما وجه إلى العالم الخارجي على شكل أنظمة ومقررات اجتماعية ومدنية، وهذا الوجه تجلّى في دين الإسلام أكثر من أي دين آخر، والوجه الآخر يتوغل ويمتد في عالم الباطن، فلو اقتصرنا على الشخصية التاريخية للنبي من حيث مجيئه بتعاليم دينية وبنائه نظاماً اجتماعياً، واعتقدنا بأنّ النبي مؤسس مدرسة فكرية وحضارة بشرية وأنّ هذا البناء لا يحتاج بعد ذلك إلى بقاء البنّاء والمعمار، فسوف نرى أنّ هذا الدين له قابلية كبيرة للعلمنة.

ولكن لو نظرنا إلى شخصية النبي الباطنية وتجربته الدينية العميقة واعتقدنا بأنّ القضية الدينية من لوازم التجربة وأنّ حضور الدين يقوم على أساس حضور هذه التجربة، ففي هذه الصورة لا نرى أنّ حفظ النظام الاجتماعي والحضاري في غياب تلك التجارب الدينية يساوق حفظ الدين وحضوره في واقع الإنسان، بل سنرى أنّ القضايا الاجتماعية والمسائل الحضارية بدون حضور التجربة الدينية بمثابة جسم بدون روح وجماد بدون حياة.

ومن خلال هذه الرؤية سيكون للنبوة معنىً ومفهومٌ مختلفٌ، فالنبي في هذه الرؤية لا يمثّل موظفاً أو مأموراً محضاً بحيث جاء في عصر معين وأدى وظيفته ورحل لحال سبيله وليس لدينا اتصال به. هذه هي قراءة «الوهابية» عن شخصية النبي، فالنبي في المذهب الوهابي ليس أكثر من موظف ومأمور جاء لإبلاغ رسالة السماء وذهب، والآن يعيش الناس

مع تلك الرسالة فقط، وهذا كلام حق يراد به باطل، فصحيح أنّ شخص النبي التاريخي لا ينبغي أن يوضع في محلّ من القداسة بحيث يغطي على تعاليمه، بل ينبغي الاهتمام بفهم تعاليمه والعمل على تجسيدها في أرض الواقع العملي وفي حركة الحياة كما يقول القرآن:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ﴾(٤).

وهذا يعني أنّه ينبغي على المسلمين أن يعتمدوا على أنفسهم ولا يعيشوا مرحلة الطفولة والاعتماد على النبي دائماً، فلا ينبغي أن تعود الأمور كما كانت عليه بمجرّد أن يرحل النبي عن هذه الدنيا، فقد جاء النبي ليبيّن للناس منظومة من المعارف الدينية ويبني أمّة مستقلة ولكنه لا يتمتع بعمر أبدي وسيموت في يوم من الأيّام، ولكنّ تعاليمه باقية وعليكم الاهتمام بهذه التعاليم لا بشخص النبي، وقد أدّى النبي وظيفته وعليكم أن تجعلوه أسوة لكم في واقع الحياة الرسالية، فمن الآن فصاعداً عليكم بالاستفادة من سلوكياته وسيرته وتعاليمه والعمل بسنّته من مواقع المسؤولية.

هذه حقيقة لا غبار عليها، ولكن ينبغي أن ندرك جيداً مفهوم اتِّباع النبي من موقع العمق الفكري والمعنوي، فالنبي ليس كماركس أو كنفوشيوس أو غاندي الذين أسسوا مذاهب ومدارس فكرية ورحلوا، بل النبي يمثّل تجربة دينية، ومادام سراج هذه التجربة مضيئاً فإنّ النبوة حيّة وفعّالة في واقع الحياة البشرية، واتّباع النبي يعني اتّباع تجاربه، وهذا الاتّباع ليس اتّباعاً من موقع التقليد والانفعال والتكرار، بل من موقع المشاركة الفعّالة في تجارب هذا القائد.

---

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

وهكذا الحال في جميع المسائل المتعلقة بالدين والفكر والحضارة، فأفضل الأتباع هم الذين تحركوا في تعليمات استاذهم من موقع التحقيق والمشاركة الفعّالة لا من يتحرك من موقع التقليد المحض. وهذا الكلام يأتي أيضاً في أتباع أصحاب التجارب الدينية والعرفانية.

يقول المسيحيون إنّ النجاة والسعادة لا تتحقق بدون اتباع المسيح والعمل بتعاليمه وسنّته، ويقول المسلمون إنّ النجاة والسعادة لا تتحقق إلاّ من خلال السير في طريق نبي الإسلام واتباع سنّته، فهذه الدعاوى الانحصارية تتضمن نقطة مهمة وأساسية، وهي أنّ شخصية المسيح أو شخصية النبي محمد ليست من الشخصيات التاريخية المحضة ولا ينبغي أن تكون كذلك، إنّ هذين العظيمين ليسا مجرّد موظفين جاءا وأدّيا وظيفتهما ورحلا إلى الأبد، إنّ معنى هذا الكلام وهو الوصول إلى الله من خلال تعاليم المسيح هو أنّه يمكن، من خلال الاتصال الروحي به، تكرار تجربته في الواقع البشري دائماً، فيكون الإنسان شريكاً لأذواقه وحالاته الروحية والمعنوية ويتقدم خطوة في أعماق ذلك العالم الذي توغل فيه اولئك الأولياء والاستمداد من عنايتهم وألطافهم.

هذه النقطة تحتاج إلى دقّة وتأمل، إنّ حياة دين معين لا يعني سوى هذا المفهوم، فلا أحد يتحدّث بهذا الكلام والمنطق بالنسبة لماركس. ومعلوم أنّ ماركس قد أسس مدرسة فكرية وفلسفية مهمّة ومؤثرة ولكن لا أحد يقول إنّه يمكن تحصيل السعادة الدنيوية من خلال الاتصال الروحي مع ماركس. فماركس في هذه الرؤية له وجود تاريخي محض، وذلك الوجود التاريخي قد انعدم الآن وليس له وجود، وماركس الآن حاضر في كتبه فقط، وحضوره يتمثّل في حلقات تلاميذه وأتباعه، وهذا الحضور حضور مجازي لا حقيقي، وأمّا أتباع الأديان فلا يرون مثل هذه الرؤية بالنسبة لأنبيائهم ولا ينبغي

أن يروا مثل هذه الرؤية، لأنّ الاعتماد والتوجه نحو الولاية الباطنية للنبي تمثّل شرطاً أساسياً لاستمرار الدين وحيويته، وبهذا المعنى يكون للأنبياء حضور بين أتباعهم وأقوامهم، فمعنى الولاية الباطنية، حضور شخصية النبي وإمكان اتصال به، والأهم من كل ذلك، إمكان تكرار تجارب النبي الدينية. وهذا هو معنى «بسط التجربة النبوية»، فلو لم تمتد وتنبسط التجربة النبوية، ولو أنّ تجارب الأنبياء لم تستمر وتتكرر في صفوف أتباعهم، فهذا يعني أنّ الدين غير حاضر في واقع حياتهم ومعيشتهم وربّما يعيش الناس نظاماً اجتماعياً مقتبساً من تعاليم ذلك الدين ولكن بمثابة الجسد بدون روح والقشر بدون لب، وهذه الغاية الدنيوية لمدرسة فلسفية كمدرسة ماركس مثلاً ليست سوى الدين العلماني.

والآن نستطيع القول بأنّ المسألة «الدينية» إنّما تتحقق ضمن ما يسمى بالتجربة الدينية، فالنبي كالبركان المتفجر الذي تطفح من فوهته المواد المذابة والمنصهرة، أي أنّ جميع المواد والعناصر مختلطة وممتزجة مع بعضها بحيث تشكل وحدة ظاهرية، ولكن بمرور الزمان فإنّ هذه المواد المذابة ستصل إلى نقطة انجماد وتتحول إلى كتل جامدة وتنفصل عن سائر المواد السائلة، فهنا تتبدل الوحدة إلى كثرة فلا نرى بعد ذلك تلك الوحدة الظاهرية إلاّ في إطار تجربة دينية أخرى. فالمقلِّدون من العوام مأنوسون بهذه الكثرة ولكن المؤمنين العارفين الذين يعيشون واقع التجربة، يتحركون في ظل تجاربهم نحو الوحدة، وينطلقون في مسيرتهم المعنوية في خط إيجاد وتحقيق الوحدة الدينية التي يرون أنّ الشارع الأول قد بنى الدين على أساسها. إنّ ما نراه من تأكيد كبير من قِبل علماء الدين على أهمية النظام السياسي والاجتماعي والحضاري للدين هو في الحقيقة تأكيد على أمر غير ديني ذاتاً، ولم يرد في الدين إلاّ بالعرض، ولذلك نرى منافسين دنيويين لهذه

المقولات الدينية، ولكن مادامت الجذور لم تصل إلى الماء فلا أمل بأن تحمل الأغصان الثمار.

أجل، إذا علمنا أنّ حقيقة الدين والتدين إنّما هو حضور الدين في إطار التجربة الدينية، وأنّ النبي هو فاعل وقابل هذه التجارب والهادي لها، فلا شك من القول ببسط ودوام الدين من خلال بسط ودوام هذه التجارب، ولذلك نرى الأعمال الدينية (سواء كانت من قبيل الصلاة والصوم أو من قبيل التصدي للظلم وتحقيق العدالة) من منظور ديني وتكون دينية على هذا الأساس وتساهم في تحصيل وتحقيق التجارب الدينية على المستوى الفردي والجمعي. أمّا الباقي فأيّاً كان فهو من قبيل الأغصان والأوراق والزينة والزوائد، أو بمثابة أغراض دنيوية لا نصيب لها من الحقيقة الدينية رغم كونها حسنة ومحمودة.

إنّ التجارب الدينية والإلهامات الباطنية والتحليق الروحي في أجواء المعنى لا يناله الإنسان إلاّ بمعونة ولي من أولياء الله كما يقول المولوي:

ـ كل من سلك لوحده في هذا الطريق

ـ لا يصل إلى مراده إلاّ بمعونة المرشد[٥].

نعم، فلا يرتقي السالك في طريق المعنويات ولا يصل إلى السعادة الأبدية إلاّ بمعونة الولي وبمشاركته في تجاربه، ومن هنا وجب اتخاذ الولي أو المرشد في سلوك هذا الطريق، أمّا في حالات التدين المصلحي والجمعي والدنيوي، فالولي للإنسان هو الشارع الذي يفرض عليه الأوامر والتعليمات وله حق الولاية الظاهرية على المكلّف، فجميع المكلّفين يتوجه إليهم خطاب الشارع والجميع يفكّرون بمصالحهم الدنيوية والأخروية، وأمّا في التدين القائم على واقع التجربة

(٥) ديوان المثنوي ـ الدفتر الأول ـ البيت ٢٩٧٩.

الدينية حيث يتمحور هذا التدين حول هذه التجربة، فالمكلّف يجب أن يختار وليّه (أي الشخص الذي يلهمه التجارب) بل إنّ الولي هو الذي يختاره، يقول المولوي:

ـ عندما يستلمك المرشد فعليك بالتسليم

ـ كما كان موسى مسلّماً أمره للخضر[٦].

فالمولوي لا يقول: «إذا حصلت على المرشد...». فالفاصلة بين «حصلت» و«حصل عليك» هي الفاصلة بين الجبر والاختيار، والعشق والعقل. فليس كل شخص بإمكانه أن يكون ملهماً لشخص آخر، فلابدّ من وجود تناسب وانسجام بين الأرواح والقلوب، كيما تفيض عين الروح بالإلهامات ويتصل الشخصان بعلاقة قلبية فيما بينهما، ففي هذا اللون من التدين الروحي يقع الأشخاص مورد خطاب الولي على انفراد في واقعهم الباطني. إنّ الأنبياء حسب الظاهر وجهوا خطابهم لجميع الناس، ويقول الأصوليون إنّ هذا الخطاب عام ولذا عندما يقول: «صلّوا» أو «صوموا» فالخطاب متوجه لجميع المكّلفين ويجب على الجميع التحرك من موقع الطاعة والامتثال، وهذا كلام صحيح، إلاّ أنّه يبقى على مستوى من التدين الظاهري والجمعي، وأمّا في دائرة «**التدين التجريبي**»، فالكلام هناك عن واقع المشاركة في التجارب الروحانية لنفس قوية ومستغرقة في عالم المعنى، فهنا الخطاب يختلف عن سائر الخطابات الأخرى، فكل إنسان يجب أن يتلقى بشخصه ومن موقع التعمق والتأمل هذا الخطاب ويفتح روحه وضميره على آفاق المضمون الروحي للخطاب، فالكشف عن هذه الولاية يستلزم سلوك طريق طويل من التجارب القلبية في ما تفرضه من حركة في خط الطاعة والفضيلة.

---

(٦) المصدر السابق، ٢٩٧٤.

أمّا «**التدين المعرفي**» (دين العلماء والمتكلّمين) فإنّ دور شخصية النبي تصل إلى الصفر في مثل هذا النمط من التدين كما هو الحال في التدين المصلحي والتقليدي، فالمعارف الدينية تحلّ محلّ شخصية النبي، ومن هذه الجهة فإنّ هذين النوعين من التدين يفتحان الباب أمامهما للحركة في طريق التلاشي والاضمحلال والانقسام، بخلاف التدين التجريبي أو التدين الولائي حيث تكون لشخصية النبي محورية خاصة لسلوكيات وأفكار المكلّف ولا يمكن أن يحل محلّها شيء، ومن هنا كان اتّباع النبي في واقعه وحقيقته اتباعاً لتجاربه، وفي هذا الحقل من التبعية يختلف شكل الخطاب أيضاً. فهنا لا يوجد خطاب مطلق وعام وجمعي، بل الخطاب فردي تماماً، فلابدّ من معرفة من هو الذي يسمع هذا الخطاب؟ بالضبط كما لو تحدّث الشخص باللغة الصينية في مجموعة مكوّنة من الفرس والهنود والترك والصينيين والعرب، فمن الواضح أنّ الصينيين هم المقصودون من الخطاب، لأنّه لو كان جميع الأفراد مخاطبين بهذا الخطاب لكان ينبغي على المتكلم ألاّ يحصر كلامه باللغة الصينية، فالمخاطبة لها شروط، وهذه الشروط موجودة كذلك في دائرة المخاطبة الدينية وتكون دقيقة وظريفة، فكل شخص يجب عليه أن يشخص في باطنه أنّ هذا الخطاب هل هو متوجه له أم لا؟ وهل إنّه مخاطب بهذه الخطابات أم لا؟ وحتى في حقل الدين الجمعي والفقهي فإنّ هذا السؤال مطروح أيضاً، فهناك يجب أن يرى الباحث هل إنّ جميع المجتمعات وفي جميع الأدوار التاريخية مخاطبة بخطابات النبي كلها أم لا؟ وهذا الفرض المسبق الذي يقرره بعض الفقهاء الذين يرون شمول الأحكام الفقهية لحالات السفر إلى القمر والمريخ هو فرض محتمل وهناك فروض أخرى منافسة له.

أجل، فالدين الولائي التجريبي يتمتع بخصلة الفردانية، لا بمعنى

الانزواء واختيار العزلة بل بمعنى تعميق رابطة الشخص مع ولي الله ومع الله. وهكذا يبتعد المتدين التجريبي عن دين العامة ويقترب من الدين الحقيقي، فيتحرك السالك في ظل ولاية الله وينال القرب منه والحضور عنده على انفراد.

٥ ـ إنّ الشعائر الدينية شُرِّعت في الأصل لغرض تنوير التجارب القلبية، فكلما كانت الشعائر قوية ومثيرة للتجربة أكثر فهي دينية أكثر. ولهذا السبب فإنّ المكلّفين ليسوا على حدّ سواء بالنسبة لهذه الشعائر والطقوس، فبالنسبة لبعض الأشخاص يكون الذهاب للحج مثيراً للتجربة الباطنية بشدّة، ولكن بالنسبة لشخص آخر يكون الانفاق أو خدمة الناس أو إحياء الليل بالعبادة والاستغفار مثيراً للتجربة أكثر. فالملاك هو أنّ هذه الشعيرة الدينية إنّما تكون دينية بمقدار ما تمنح التجربة الباطنية قوة وعمقاً بحيث تجعل من الشخص المتدين شخصاً آخر وتمنحه شخصية جديدة، فلو أننا حذفنا هذه التجارب من واقع الدين فسوف لا يبقى منه سوى مجموعة من الأصول والضوابط الاجتماعية والشعائر الجمعية فقط، ومثل هذا الدين، حتى على فرض قدرته على تنشيط الحياة الدنيوية، فإنّ دوره ليس أكثر من المذاهب غير الدينية في هذا الشأن، فقد تمكن عقلاء كل قوم ومجتمع من خلال المشاورة والاهتمام المشترك من تدبير أمورهم الجمعية ونجحوا في إيجاد الحلول للتعقيدات والمشاكل التي تواجه المجتمعات البشرية، ولو كان وجه الحاجة للنبي هو هذا الشأن، فكما يقول ابن خلدون لا حاجة لنا للنبي بعد الآن.

أجل، الظاهر أننا نملك نظرتين للدين: إحداهما تقوم على أساس أنّ المجتمع هو المخاطب للنبي ويكون الفرد تابعاً للجماعة. والنظرة الثانية أن يقع الفرد مورد الخطاب النبوي ويكون المجتمع تابعاً للفرد في ما يمثّله من كيان اعتباري، فلو كانت الجماعة هي مورد الخطاب النبوي فالدين يكون نظاماً اجتماعياً والتعاليم الموجودة في النصوص

الدينية ستأخذ مكانها بدل النبي وتدريجياً يستقل الاقتصاد الإسلامي والسياسة الإسلامية وعلم الكلام والأخلاق وغيرها عن الدين حيث تعود إلى أصلها، وهكذا نشهد تقطيع أوصال الدين على المستوى الخارجي والعيني، ولا يبقى من السوائل المنصهرة التي خرجت من فوهة بركان الوحي سوى قطعات منجمدة في مسيل التاريخ. وهذا الأمر حتمي الوقوع حتى مع إقامة الحكومة الدينية ولا تبرز الوحدة المتوخاة للدين من الباطن إلى الظاهر، وأساساً فعندما تغفل البشرية عن الدين والتجارب الدينية، فإنّ ذلك سيدعم الاعتماد على الظواهر وعلى الأدوات السياسية والحكومية وسيتحرك الإنسان من هذه المواقع في حركة الحياة الفردية والاجتماعية، وحينئذ ستزداد حدّة الاختلافات الفقهية والكلامية وتقوى وتشتد في واقع المجتمع وأجوائه الفكرية، ومن هنا ستقع التجربة الدينية والدين التجريبي في مطاوي الإهمال والتهميش، ويجد الدين المعرفي والمصلحي مجالاً واسعاً للتوغل في عمق الحياة والذهنية المتدينة وسيتبدل القشر إلى لب وتختلط المقدمة بالنتيجة وسيكون ذلك نهاية حضور النبي في ميدان الحياة ليحلّ محلّه مدّعو النبوة ولا يبقى من الدين سوى قشرة علمانية يحملها مرتزقة الدين الكثيرون.

ولكن إذا كان الفرد هو المخاطب بالخطاب النبوي فإنّ الدين سيتحرك في واقع المؤمن باتجاه المعراج المعنوي، وبعد التحليق في أجواء الملكوت سينال الناس معطيات وثمار هذا العروج المعنوي، بمعنى أنّ الإنسان يجعل من التجربة الدينية محوراً له في حركة الحياة وتكون الشؤون الدنيوية للدين تابعة لهذا التجربة، وبمقدار ما تمد هذه الشؤون القوة والحياة للتجربة فإنّه سيهتم بها ويقبل عليها ولا يسمح للأمور المستقلة أن تتسربل بلباس الدين والغايات الدينية، فهذا المؤمن يريد الدنيا للدين لا أنّه يريد الدين لإحياء الدنيا، فهو يتحرك من موقع

إزالة الحجب الدنيوية ويتصدى للجبابرة وقوى الجور والظلم كيما يرى الله بشكل أفضل، لا أنّه يستخدم كلمة الله من أجل التصدي للجبابرة وقوى الانحراف.

يجب علينا التعرف من جديد على حالنا ونسبتنا للنبي والحقيقة الدينية، ففي البداية وجد النبي جوهرة في تجاربه (الإحساس بالخشية والمحبة والهيبة والخضوع والطاعة باتجاه المبدأ المقدّس والحيرة في جماله وجلاله، والكشف عن أسرار هذا العالم وغاية الحياة البشرية...) ثم تحرك من موقع الغيرة على مستوى إيجاد قشرة وصدف من الفقه والأخلاق حول هذه الجوهرة ليصونها من يد التلاعب وعدوان الجهلاء والأغيار حتى يوصلها إلى أهلها. أمّا الأتباع فقد شرعوا في حركتهم من موقع الصدف والقشر، وتصوروا أنّ هذا الصدف يمثّل عين الجوهر وبدأوا بالتعامل والتجارة مع هذه الأصداف والقشور، فقد رأى النبي نور البرق الشديد وبتبع ذلك صرخ بالناس صرخة مدوية، بينما الناس سمعوا صوت الرعد ولكنّهم أغمضوا عيونهم عن رؤية البرق وأحلّوا الرعد محل نور البرق.

ينبغي علينا اليوم أن ننطلق من موقع حفظ هذه الجوهرة التي خرجت من صدف الزمان والمكان، ويجب إحياء الدين التجريبي الذي يتحرك من مواقع التجربة الدينية، فالعالم الجديد يغص بالسياسيين ورجال الاقتصاد والعلماء في كل علم، فينبغي علينا إعادة النبي إلى الميدان كي لا يبقى مكانه فارغاً في حركة الإنسان والواقع البشري، ينبغي التحرك من جوهر الدين وجعل الأصداف والقشور في خدمة التجربة الدينية ومن أجل ترشيد وتقوية هذه التجربة، أي علينا سلوك طريق النبي مرّة ثانية.

* * *

المقالة الرابعة

الأنبياء، خطباء بدون مخاطبين[1]

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله أجمعين

نعيش هذه الأيّام ولادة نبي الإسلام العظيم، والمشهور بين علماء السنّة أنّ النبي ولد في اليوم الثاني عشر من ربيع الأول، وبعض علماء الشيعة ذهبوإلى هذا القول أيضاً ومنهم الشيخ الكليني، إلاّ أنّ المشهور بين علماء الشيعة هو أنّ ولادته كانت في اليوم السابع عشر من ربيع الأول، ونحن اليوم نعيش هذه الذكرى المباركة. إنّ فضل هذا النبي العظيم علينا كبير جدّاً ويستدعي منّا إظهار كل محبّة وعلاقة لهذا النبي من موقع التعظيم والتبجيل، ولهذا السبب فسوف أتحدّث في هذه الندوة في ما يخص النبوة ودعوة الأنبياء.

إنّ نبي الإسلام ومن أجل تحمل أعباء الرسالة وأداء الأمر الالهي بتبليغها للناس قد أوجد له شخصية أخرى، ودعا المخاطبين إلى تغيير حالاتهم وشخصيتهم وخلق شخصية أخرى ليكون بإمكانهم سماع كلامه وفهم خطابه. وهكذا كان جميع الأنبياء، فهم من جهة كانوا يريدون من الناس سماع خطابهم واستجابة دعوتهم، ومن جهة أخرى

---

(١) أُلقيت هذه المحاضرة بمناسبة ولادة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله): ١٩٩٧/٦/١٧.

كانوا يعلمون أنّ الناس لا يدركون فحوى خطابهم ماداموا يعيشون بتلك الحالة، ولذلك طلبوا من الناس أن يتحركوا على مستوى تغيير شخصيتهم وأنفسهم، ليتسنى لهم سماع النداء الإلهي بصورة جيدة، ومن هنا تبدأ عملية تناقض صعبة في عملية الرسالة ومهمة المرسلين في خط المسؤولية.

وكأنّ الأقوام البشرية في بداية مواجهتها لدعوة الأنبياء لم يكونوا مخاطبين ومستمعين جيدين لذلك الخطاب، فالمخاطب الواقعي للأنبياء يجب أن يتحرك في البداية لتغيير ذاته ويقوم الأنبياء بالعمل على تغيير ذوات الناس ليتسنى لهؤلاء الناس سماع خطابهم من مواقع الوعي والرشد العقلي والروحي، فلو أنّ الناس سألوا من الأنبياء ماذا تريدون منّا؟ لأجاب الأنبياء: نريد منكم ألاّ تكونوا كما أنتم عليه الآن، لأنّكم إذا بقيتم على حالتكم هذه فلن تفهموا كلامنا ولن تقبلوه، فيجب عليكم تبديل أنفسكم لتفهموا كلامنا وتقبلوه.

إنّ عمل الأنبياء يتلخص في ايقاظ النائمين الذين يتصورون أنّهم مستيقظون، ولكنّهم في الواقع يجب أن يستيقظوا وينتبهوا أولاً ثم يؤمنوا ويصدقوا بأنّ اليقظة شيء جيد، ولكنّ الأقوام السالفة لم تكن مستيقظة قبل ذلك ولم تذق طعم اليقظة، وهذه المسألة تمثّل مشكلة كبيرة واجهت جميع الأنبياء في تعاملهم مع أقوامهم وأُممهم. وكل نبي عندما يريد الانطلاق في عملية الإصلاح الجذري ولتغيير المحتوى الداخلي للناس من خلال تعاليم رسالته السماوية فإنّه يواجه هذه المواضع الصعبة في تعامله مع الآخرين وفي مواقفه من الأحداث. وعلى سبيل الإجمال يجب على النبي في البداية إيقاظ الآخرين بأدوات معينة ثم التحرك على مستوى تعليمهم الحقائق والقيم الفاضلة. فخطاب «استيقظ» في البداية يتسبب في انتباه الشخص النائم وبعد ذلك سيدرك معنى اليقظة.

وهنا أحاول استعراض هذه المسألة في ما تمثله من صعوبة وأهمية في إطار عمل الأنبياء وسرّ شرح الصدر اللازم لهذه المهمّة، ونقرأ في سورة الانشراح، وهي إحدى السور المكية، قصة شرح صدر النبي ونعمة الله عليه بذلك:

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ. . .﴾[٢].

وقد طلب موسى أيضاً من الله تعالى شرح الصدر:

﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[٣].

إنّ نبي الإسلام كان يتمتع بشرح الصدر بجميع ما في الكلمة من معنى، والأشخاص الذين يتحركون في خط الأنبياء يجب عليهم أن يتحلوا بشرح الصدر بدرجات معينة، سواء بالنسبة لاستلام وتلقي الاسرار والواردات القلبية والمعارف الإلهية، أو في مقابل جفاء الناس وتعاملهم السيء مع هؤلاء المصلحين.

وقد ذكر المحدّثون والمؤرخون في باب واقعة شرح الصدر للنبي قصة تمثيلية تستدعي الكثير من التأمل، فقد ورد في «سيرة ابن هشام» التي تعتبر منبعاً أساسياً لبيان سيرة النبي وحياته، هذه القصة التي ترتبط بحياة النبي وما وقع له عندما كان قد بلغ من العمر سنتين وعدّة أشهر، وقد ذكرت كتب التاريخ الأخرى أنّ عمر النبي كان في هذه الواقعة عشر سنوات أو عشرين سنة.

ينقل ابن هشام في سيرته عن حليمة السعدية مرضعة النبي: «فرجعنا به، فوالله بعد مقدمنا بأشهر مع أخيه لفي بُهم[٤] لنا خلف

---

(٢) سورة الانشراح، الآيات ١ إلى ٤.

(٣) سورة طه، الآيات ٢٥ إلى ٢٧.

(٤) جمع بهيمة.

بيوتنا، إذا أتانا أخوه يشتد وقال لي ولأبيه: ذلك أخي القرشي قد أخذه رجلان عليهما ثياب بيض وأضجعاه وشقا بطنه فهما يسوقانه. قالت: فخرجت أنا وأبوه نحوه فوجدناه قائماً منتقعاً وجهه، قالت: فالتزمته والتزمه أبوه فقلنا له: ما لك يا بني قال: جاءني رجلان عليهما ثياب بيض فأضجعاني وشقا بطني، فالتمسا فيه شيئاً ما أدري ما هو... فاستخرجا منه علقة سوداء فطرحاها ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثلج حتى أنقياه، ثم قال أحدهما لصاحبه زنه بعشرة من أمّته... إلى آخر الحديث».

وهناك روايات متعددة تنقل هذه الواقعة بأشكال مختلفة، وقد وقعت هذه الحادثة كما ينقل المؤرخون خمس مرّات. وقد أوردها بعض المفسرين في ذيل الآية (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ)، وقد شكك بعض المحدّثين في أصالة وصحة هذه القصة وقالوا إنّ تطهير القلب من الرذائل النفسية لا يرتبط بالقلب الجسماني، فهذه كلها تمثّل أوهام الأشخاص الذين كانوا يعيشون أجواء الخرافة في القبائل العربية ويتصورون أنّ طهارة القلب والروح تعني هذا القلب البدني الواقع في صدر الإنسان، ولكن هناك آراء أعمق في هذا الباب، ومن ذلك قول المرحوم العلاّمة الطباطبائي صاحب تفسير «الميزان» حيث قرر بوضوح أنّ هذه الحادثة ليست مجرّد تمثيل برزخي أو رؤيا واهمة، ولا ينبغي الأخذ بظاهر هذه القصة، فهذه الحادثة واقعة في أعماق ضمير النبي وقد تجسدت له حقيقة متعالية بهذه الصورة التمثيلية، كما لو رأى الشخص في منامه بأنّه يعلّق الجواهر على رقبة الخنزير فهذا يعني أنّه يعطي علمه إلى من ليس أهلاً له.

وأيضاً ينقل ابن هشام في سيرته عن النبي أنّه قال:

«لقد رأيتني في غلمان قريش ننقل حجارة لبعض ما يلعب به الغلمان، كل قد تعرى وأخذ إزاره وجعله على رقبته، يحمل عليه

الحجارة فإني لأُقبل معهم وأدبر، إذ لكمني لاكم ما آراه، لكمة وجيعة ثم قال: شدّ عليك إزارك». أي لا ينبغي لك أن تأخذ آداب وعادات الآخرين الجاهلية وعليك بارتداء ثوبك فإنّك تختلف عن الآخرين. يقول النبي: «أخذته وشددته عليَّ ثم جعلت أحمل الحجارة على رقبتي وإزاري عليَّ من بين أصحابي».

إنّ نقل هذه الحوادث في التواريخ المعتبرة يعكس هذه الحقيقة، وهي أنّ محمداً كان قد ادّخر لعمل عظيم في المستقبل، فلابدّ من إلهامه الطهر والصفاء ليكون مستعداً لتحمل أثقال الرسالة في المستقبل، وهكذا كبر النبي وترعرع في ظل هذه العناية المعنوية والروحانية وتحت إشراف قوى عالم الغيب ليصل إلى مرتبة النبوة.

إشكالية التغيير الرسالي

إنّ رسالة النبي تتلّخص في جملة واحدة، وهي: «لقد بعث هذا النبي لتغيير نفوس الناس» وهذه الجملة وإن كانت يسيرة في الكلام، إلاّ أن تحقيقها على أرض الواقع عسير للغاية، فهناك نحوان من التغيير: تغيير في الأعراض، وتغيير في الجواهر، وبعبارة أخرى تارة يكون التغيير في الفروع وأخرى في الأصول. مثلاً قد يتمكن الإنسان من تبديل بيته أو لباسه أو أصدقائه أو وطنه (بالطبع فإنّ تبديل متعلقات الإنسان التي ارتبط بها بعلاقة عاطفية ووجودية عميقة لا يكون بالأمر السهل) فهذه التغييرات يمكن أن تقع في دائرة الشؤون الخارجية للإنسان.

وهناك تغيير آخر يطرأ على هوية الإنسان وجوهره وذاته، ومثل هذا التغيير لا يكون عسيراً في مقام الواقع والممارسة فحسب بل في مقام النظر والفهم أيضاً، حيث يتصور الشخص ماذا سيحصل له بعد هذا التغيير، فعندما تقوم بتبديل لباسك وترتدي لباساً آخر فأنت تعلم ماذا

تفعل، وماذا ستخلعه وماذا سترتدي بدلاً منه، فأنت لا تشعر بنقصان وتبديل في شخصيتك ومعاييرك. فشخصيتك باقية لا يمسها شيء بعد هذا التبديل، ولكن إذا تقرر أن يتبدل الإنسان نفسه، ففي هذه الصورة سيعيش بهوية جديدة وتزول عنه هويته السابقة ولا يعلم عندها كيف سيكون الإنسان وبأي معيار يمكن الحكم عليه في عملية التغيير هذه، لأنّ المعايير الموجودة لديه فعلاً ستنتفي وتتبدل وتحلّ محلها معايير جديدة، أي أنّ المعايير التي سيملكها الإنسان بعد تغيير شخصيته غير موجودة فعلاً، ويتضاعف المشكل عندما توصد أمامه طريق العودة.

من العسير جدّاً أن يقال لشخص: عليك بتغيير وجودك، وفقط بعد التغيير يمكنك أن تصدق بأننا لا نريد بك سوءاً وأنّ هذا التغيير سيمنحك البركة في حياتك. وهذا مثل الطفل الذي لم يدرس في المدرسة، ففي البداية يجب أن يدرس ويفهم ويصدق بعد ذلك أنّ الدرس شيء جيد. أي أنّ معايير وملاكات الحكم ستنكشف بعد القيام بالفعل وتترتب على عملية التغيير هذه، هنا تكمن المشكلة الأصلية في عمل الأنبياء ودعوتهم. فكيف يمكن أن نطلب من شخص عملاً معيناً بحيث إنّ ملاك هذا العمل غير متوفر فعلاً وسيتوفر بعد القيام بذلك العمل؟

إذا اقترح عليك طبيب جرّاح وقال لك: إنني مستعد أن أقوم بتبديل دماغك بدماغ شخص آخر لا تعرفه، فهنا ستواجه هذه المعضلة، وهي أنّك بأي ملاك ومعيار ستجيبه على ذلك الاقتراح، هل بدماغك الفعلي أو بدماغك اللاحق؟ إذا قبلت هذا الاقتراح بمعاييرك الموجودة فعلاً فلماذا ترغب في تبديلها، وإذا لم توافق على ذلك فلماذا؟ إنّ الدماغ اللاحق لم يعط لك لحد الآن ومعاييره غير معلومة فعلاً، فلو لم تغير دماغك فسيبقى السؤال: لماذا أنت متشبث بهذا الدماغ، فلعل الثاني أفضل لك وأولى؟

إنّ اقتراح الأنبياء الذي طرحوه للناس يشبه هذا المعنى، وعندما نفهم هذه الحقيقة سنفهم بشكل أفضل عنصر الإيمان ودوره في تحقق الرسالة النبوية في ما تفعله في واقع الأشخاص، ونفهم ماذا طلب منّا الأنبياء وماذا سنعطيهم باختيارنا في مقام امتثال دعوتهم، وماذا صنع هؤلاء الأولياء الإلهيون من عاصفة في قلوب الناس في هذا العالم، نعم إنّ دعوة الأنبياء لم تتحقق بالكامل ولم يتحقق الإيمان والتحول الروحي في واقع الناس كما أراده لنا الأنبياء بل تحقق جزء يسير منه وبشكل ناقص ونسبي في بعض أفراد البشر. إنّ مشكلة الأنبياء ليس في أنّ مرضاهم لا يتناولون الدواء اللازم لشفائهم بل تكمن مشكلتهم في أنّ هؤلاء المرضى لا يرون أنفسهم مرضى ولا يقبلون بعلاج الأنبياء لهم، أي عدم وجود الشرط الأول للتفاهم المشترك، فعندما تطلق اسم المريض على شخص يرى نفسه سالماً، فإنّ ذلك لا يخدم صداقتك معه بل يشعل نيران الخصومة في قلبه نحوك.

هذه الأمثلة ربّما تكون خيالية ومبالغ فيها، ولكنّها لا تتضمن أيّ مبالغة. على سبيل المثال: عندما تتحدّث مع شخص متكبر يتعامل مع الآخرين من مواقع التعصب والغرور وتريد منه ترك هذه الصفة الرذيلة، فماذا ستواجه من مشكلة؟ أنت تتحدّث معه من موقع النصيحة والاستدلال العقلي وترسم له مستقبلاً زاهراً ومفعماً بالسعادة في حال تخليه عن هذه الرذيلة، وتتحدّث معه عن مساوئ التكبر والتعصب، ولكنّ المشكلة هي أنّ هذا الشخص المتكبر غير مستعد لسماع كلامك إلاّ بعد تركه حالة التكبر أو التعصب جانباً، أمّا الشخص الذي ترك التكبر والتعصب فإنّه لا يحتاج لنصيحتك، ومن كان يعيش هذه الرذائل في نفسه فإنّه بالرغم من كونه محتاجاً لهذه النصيحة إلاّ أنّه لا يستمع لكلامك. فنحن هنا نواجه تناقضاً في صميم المسألة، فينبغي على المخاطب أن يتحرك من موقع تغيير ذاته ليكون مستمعاً جيداً لخطابك،

فهنا تكمن المشكلة، فهذا الإنسان ليس مخاطباً لك الآن، والشخص المقصود بالخطاب لم يأتِ لحد الآن.

إنّ الأنبياء ركزوا على نقطة مهمّة في واقع الإنسان تقف عائقاً أساسياً لسماع خطابهم، أي حالة التكبر والتعصب، فكانوا يتحدّثون للناس بمنتهى الصبر والتأني ولكنّ الناس في ذلك الوقت لم يكونوا مستمعين جيدين لخطابهم، لأنّه ينبغي عليهم تغيير وجودهم، فإنّ شرط تحقق الإيمان ليس سوى تغيير الذات.

أنا أؤمن لكي أفهم

وقد نقلت عبارة عن المتكلّمين والعرفاء الذين كانوا يعيشون فترة القرون الوسطى، وهذه العبارة وقعت مورد النقد والسخرية من قِبل المتدينين العقلانيين وأصحاب الدين المعرفي، وهنا أريد أن أؤدي حقّ هذه العبارة وأنّ القائلين لها لم ينطلقوا في كلامهم من فراغ بل من خلال إدراك عميق للمسألة، والظاهر أنّ هذه العبارة هي للفيلسوف «أجوستين» حيث قال: «أنا أؤمن لكي أفهم» ولكنّ المنتقدين عكسوا هذه القضية وقالوا إنّ الصحيح أنّ نقول: «أنا أفهم لكي أؤمن» وهذا النقد في بادئ النظر نقد مدروس وإشكال وارد، حيث يقولون إنّه لا معنى للإيمان بشيء قبل التعرف عليه وفهمه، فيجب تحريك العقل أولاً ليدرك هذه المسألة ثم تصل النوبة إلى الإيمان بها فإنّ الإيمان الأعمى بشيء غير مفهوم لا يعني شيئاً.

نعم، إذا نظرنا إلى هذه العبارة من خلال السطحية الفكرية فهذه الجملة باطلة، ولكنّ المعنى العميق لجملة «أنا أؤمن لكي أفهم» هو أنّه ينبغي ترك التعصب والغرور لتكون النفس مستعدة للفهم، أي أن أقوم بتغيير ذاتي وأحصل على عقل جديد وأرفع الحجب النفسانية التي تغطي بصيرة الإنسان لأتمكن من إدراك ذلك الشيء وفهمه، فإزالة

الحجب يحتاج إلى نوع من الإيمان، والإيمان هو من جنس العزم والاعتماد والتوكل، وعلى حدّ تعبير حافظ الشيرازي أنّ الإنسان أحياناً يكون بذاته حجاباً على ذاته، أي أنّ كون الإنسان بهذه الصورة يعدّ مانعاً لفهمه وحركته في خط الكمال المعنوي، ولذلك ينبغي عليَّ أن أؤمن أولاً، أي أنّ أقوم بتغيير ذاتي ثم أتحرك في هذا الخط.

هذا هو معنى تلك العبارة الحكيمة التي تقول: «إنّ الإيمان يمنح الإنسان وجوداً جديداً ويهبه فكراً وذهناً وعقلانية جديدة» فنحن ذكرنا مثال استيقاظ النائم، والقرآن يذكر مثال إحياء الميت يقول:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ. . .﴾[٥].

فهنا نرى بوضوح التناقض الموجود في عمق هذه العبارة، فالميت لا يمكنه عمل شيء ومن ذلك استجابة دعوة النبي، وفي نفس الوقت يطلب القرآن من هذا الميت أن يتحرك في خط الحياة لينال الحياة بعد ذلك. ولذلك فإنّ النبي قد بذل قصارى جهده في ايقاظ هؤلاء النائمين والايحاء لهم بأنّهم نائمون، وتلقين المرضى وإفهامهم بأنّهم مرضى، لأنّ قبول هذه الحقيقة يمثّل مفتاحاً لسعادتهم ونافذة ينطلقون منها باتجاه الإيمان. ومن هنا ولأجل تحقيق هذه الغاية تحرك الأنبياء لخلق زلزلة وزوبعة في وجود البشر ليستيقظوا من غفوتهم وسباتهم.

نعم، فإنّ صفة «المحيي» تعدّ شأناً أساسياً في حركة النبي في خط الرسالة والمسؤولية، وإلى جانب هذا الشأن فللنبي (عليه السلام) شؤون أخرى أيضاً من قبيل رفع الاختلافات والتأليف بين القلوب وأمثال ذلك:

---

(٥) سورة الأنفال، الآية ٢٤.

﴿... إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً...﴾[٦].

فكل إنسان ينطلق من موقع تغيير دينه بنيّة صادقة ويختار ديناً جديداً فإنّ هذه التجربة «نيل حياة جديدة» تمثّل بالنسبة له بعثاً جديداً وولادة جديدة، والتوبة بدورها تمثّل مرتبة نازلة من عملية «الإحياء»، ففي التوبة يتحرك الإنسان في مواجهة ذاته ويتمرد عليها، وفي صورة التوفيق والنجاح في سلوكه هذا فإنّه سيحصل على ذات جديدة، فالتوبة لا تعني الندم فقط بل «العودة»، وذلك بأن تقوم بغربلة حالاتك وتبحث وتنقب في كتابك وتتمرد على ذاتك، وهذا هو العمل الصعب الذي يحتاج إلى عناية خاصة، ونرى أن الأنبياء قد بدأوا خطابهم بكلمة «توبوا» أو «فروا إلى الله»، أي ارجعوا عمّا أنتم عليه وغيّروا من ذواتكم واتجاهكم وغاياتكم وبدون هذا التمرد على الذات والتغيير لا يمكن التحرك إلى الأمام في طريق الإيمان والانفتاح على الله. وهكذا نرى أنّ الإنسان مادام معرضاً عن النبي فإنّه لا يسمع خطابه، ففي البداية يجب عليه التوبة ليكون مستعداً لسماع الخطاب الإلهي.

وأول شيء طرحه الأنبياء على الناس، هي مسألة «العبودية»، وقصة آدم وإبليس تمثّل قصة جميع أفراد البشر، وإبليس يمثّل ظاهرة وتمثالاً يجسد الاستكبار والفرعونية ويدعو الناس بوساوسه للتفرعن والتكبر، ويدعوه لخلع لباس التواضع والعبودية وسلوك خط الغرور، وأمّا الأنبياء فقد دعوا الناس للتوبة والعودة إلى حالتهم السليمة الفطرية، فعلى أساس تعاليم الأديان فإنّ البشر لا يتحركون في خط العبودية للسبب الذي ذكرناه آنفاً، أي بسبب ذلك التناقض الموجود، وقد ورد في الروايات أنّ الإنسان يكون أقرب إلى الله في حالة

---

(٦) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

السجود، وهو كلام جدير بالتأمل، وهذا يعني أنّ وضع الجبهة على التراب وإزالة غبار التكبر من الذهن والقلب يمثّل أفضل حالة للإنسان في علاقته مع الله.

إنّ الأنبياء قالوا للبشر: اتركوا التكبر وسيروا في خط العبودية لله، ولكنّهم كانوا يعلمون بأنّ أفراد البشر ما لم يتركوا التكبر فإنّهم لا يسمعون هذا الخطاب، وقد نقلوا أنّ الشاه رضا خان جاء مرّة إلى مجلس الشورى الوطني والتقى بالسيد مدرس وقال له بلهجة شديدة: يا سيد ماذا تريد مني؟ فقال له مدرس: «أريد أن لا تكون أنت». فالأنبياء قالوا لنا جميعاً هذا الكلام أيضاً، فنحن نحتاج هنا إلى دفعة إيمانية وانطلاقة في خط الحركة الوجودية لنحلّق في أجواء الروح والمعنويات ونترك هذا البدن. هذا هو التغيير الأساسي المقارن للإيمان الذي ينبغي لكل إنسان أن يحققه في واقعه الباطني، ولذلك فإنّ جملة «أنا أؤمن» تعكس حرية الإنسان في اختياره للإيمان، ولكنّ هذه الجملة وفي هذه المرحلة بالذات قد لا تكون عبارة متينة، ولابدّ من استبدالها بجملة «أنا رزقت الإيمان» أي لابدّ من وضع فعل المبني للمجهول بدلاً من المبني للمعلوم، كما في حالة «الشك» فلابدّ من القول بأنني «ابتليت بالشك» بدلاً من شككت، لأنّ الشك ليس فعلاً ينطلق من الإنسان باختياره وإرادته بل فعل يرد على الإنسان، وهكذا في قولنا «ضحكتُ» و«بكيت» و«أدركت» و«أردت» وغير ذلك، والأصحّ أن نقول «اصبت بالضحك» وأمثالها. نعم فللإيمان مراتب، ولابدّ في بعض هذه المراتب من استخدام جملة «صرت مؤمناً» و«أنا آمنت» ولكن في مرتبة من الإيمان التي تقترن بتغيير ماهوي في واقع الإنسان وشخصيته وتغير من كيانه النفساني لابدّ من القول: «أنا رُزقت الإيمان» فهذه المرتبة لا ينالها جميع الأشخاص. وهنا يتضح جيداً معنى قوله تعالى مخاطباً نبيّه الكريم:

﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[٧].

وكأنّ هذا النحو من الإيمان يمثّل الرزق الإلهي الخاص ببعض الناس الذين يعيشون تحوّلاً فجائياً في ذواتهم ووجودهم، وهذه التحوّل يطلق عليه «إحياء» على نحو الحقيقة (لا على سبيل المجاز)، فالعشق من جنس الإيمان كذلك، ولهذا يقول المولوي بعد أن أُصيب بتحول في شخصيته: «كنت ميتاً فحييت، كنت باكياً فضحكت...».

إنّ صعوبة عمل الأنبياء في أنّهم طلبوا أمراً عسيراً من الناس، وبما أنّهم كانوا يعلمون صعوبة هذا المطلب فلهذا تحلّوا بالصبر والمثابرة والاستقامة ولم يتوقعوا من الناس أموراً كثيرة، فكانوا يعلمون أنّ دعوتهم تخص بعض الأصحاب الذين بإمكانهم سماع خطابهم من موقع الإيمان القلبي والميل العاطفي، ثم تتسع هذه الدائرة أكبر وتمتد إلى دوائر أخرى أبعد من حدود هذه الدائرة الضيقة.

إنّ الأنبياء لم يكونوا يتوقعون الكثير من الناس لأنّهم يعلمون أنّ حقيقة الإيمان لابدّ أن تدخل في أعماق الروح وتقوم بتغيير وجود الإنسان بجميع شؤونه وتفاصيله، وهذا أمر نادر، ولذلك يخاطب الله تعالى نبيّه في القرآن بقوله:

﴿أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً...﴾[٨].

الأنحاء الثلاثة للإيمان

وبالطبع فإنّ الحالة الدينية في الناس على ثلاثة أنحاء: التدين التقليدي أو المصلحي، التدين المعرفي والعلمي، التدين التجريبي

---

(٧) سورة القصص، الآية ٥٦.

(٨) سورة الرعد، الآية ٣١.

والعرفاني. وتبعاً لهذه الأنحاء من التدين، هناك ثلاثة أنحاء متصورة من اتّباع النبي.

أمّا الاتباع للنبي على مستوى «**التدين التقليدي والمصلحي**» فإنّه اتباع لأوامره ونواهيه مثل إقامة الصلاة والصيام أو ترك شرب الخمر وأمثال ذلك، ولا شك أنّ هذا النوع من اتّباع النبي لا يمثّل أعلى وأسمى نوع من أنواع الاتّباع، بل هو مقتضى التدين من موقع التقليد ومراعاة الشعائر والمراسيم الدينية.

أمّا «النوع الثاني» فهو اتّباع النبي من موقع المعرفة العقلية والنظرة الكونية والاستفادة من تعاليم النبي في ما تمثّله من علوم ومعارف، مثلاً ما ذكره النبي في تعريفه للإنسان بأنّه «عبد» وليس له حظ من الألوهية. فهذا المعنى يمثّل الفهم النبوي لحقيقة الإنسان، وفي إطار المعرفة الموضوعية للنبي فإنّ الطبيعة وما وراء الطبيعة والملك والشيطان والحياة بعد الموت كلها موجودة في واقع الكون، ومن هنا ينبغي أن تختلف حياة المسلم الذي يعتقد بهذه الأمور، عن حياة ومسيرة من لا يعتقد بهذه الأمور. على سبيل المثال، نحن نعلم بوجود ميكروبات في هذا العالم، ولكنّ الناس في قديم الزمان لم يكونوا مطّلعين على هذه الحقيقة، ولذلك كانوا يعيشون وكأنّ الميكروبات غير موجودة، ولكن بما أننا مطّلعون على وجود الميكروب فإننا نعيش في حركة الحياة من خلال هذه الرؤية، وتنعكس ملامح هذه المعرفة على كيفية معيشتنا على مستوى الطعام ورعاية الصحة والطب وغير ذلك.

وهكذا الحال في حياتنا الدينية، فالرؤية الدينية للعالم تؤثر قطعاً على سلوكياتنا ومعيشتنا وأخلاقنا، ومن هنا يفترق طريق المتدين الذي يعتقد بأنّه عبد لله عن الشخص الذي لا يتحرك في خط الإلتزام الديني ولا يرى نفسه عبداً. نعم إنّ كل متدين يعرف إجمالاً بعض المعارف الدينية، ولكنّ الاطلاع التفصيلي ومن موقع التحقيق وامتلاك منظومة

منسجمة ومعقولة من العقائد ليس من شأن عامة الناس والمتدينين. هذا هو النوع الثاني من اتّباع النبي على مستوى الإيمان المعرفي من موقع التحقيق.

نصل إلى «النوع الثالث» لاتّباع النبي، وهو مشاركة النبي في تجاربه المعنوية، فهنا لا يكون الحديث عن التقليد العملي المحض ولا بالاستفادة العلمية المحضة من تعاليمه، بل إنّ ذوق وكشوفات الشخص تكون تابعة لذوق النبي وتجربته، ويشاركه في مواجيده وإلهاماته الخاصة، وأهم تجربة للنبي هو ما تحقق من تغيير في ذاته وشخصيته. صحيح أنّ تلقي الوحي ومشاهدة باطن العالم يعدّ من التجارب النبوية، ولكن وجود النبي قد أصابه التحوّل والتبدل قبل ذلك، بمعنى أنّه حقّق في ذاته الوجود النبوي وملك شخصية نبوية ثم حصل على تجربة نبوية.

وقد ورد في «سيرة ابن هشام» عن النبي أنّه قال: «فجاءني جبرييل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال: اقرأ، قال: قلت: ما أقرأ، قال: فغطني به حتى ظننت أنّه الموت ثم أرسلني، ثم فقال: اقرأ. قال: قلت: ما أقرأ، قال: فغطني به حتى ظننت أنّه الموت، ثم ارسلني. فقال: اقرأ. قال قلت: ماذا أقرأ؟ قال: فغطني حتى ظننت أنّه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال فقلت: ماذا أقرأ؟ ما أقول ذلك الاّ ابتداء منه أن يعود بمثل ما صنع بي فقال: إقرأ باسم ربّك الذي خلق...».

إنّ هذا الضغط والغتَّ للنبي لم يكن بالظاهر فقط بل شمل جميع وجود النبي واهتزت له روحه وشخصيته كلها، ثم امتد إلى لسانه وسمعه وبصره وجميع وجوده حيث تغيرت كلها بذلك. وعندما امتلك النبي بصر النبوة كان كل شيء يراه من موقع النبوة، وكل ما يتكلم به يمثّل خطاباً نبوياً، واتّباع النبي في هذا المقام لا يعني فقط الالتزام

بتعاليمه وامتثال أوامره، فصلاة النبي وجهاده وسيرته الرسالية لا تنطلق من موقع الحركة نحو الكمال والارتفاع في درجات المعنى، بل بما أنّ النبي وصل إلى مرتبة الكمال فإنّ فعل الجهاد والصدق وسائر الأعمال الصالحة تصدر منه، فهذه الأعمال لا تكون سبباً وعلّة لكماله بل معلولة لكماله، ومن هنا فإنّ أعمال المتدينين المقلدين في إطار الفقه والأخلاق تمثّل علّة لكمالهم، أمّا من يتحرك في خط التجربة الدينية والإيمان العرفاني فإنّه بوصوله إلى منبع الكمال سيكون منبعاً للأعمال الصالحة والفضائل الأخلاقية.

إنّ التجربة النبوية لا تتلخص في رؤية الإنسان المنامات الصادقة «**والرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة**» كما ورد في الحديث، نعم إنّ الرؤيا من جنس التجربة النبوية، ولكنّ الإنسان قبل ذلك لابدّ أن يحقق في نفسه وشخصيته تحوّلاً أساسياً، وفي هذا التحوّل فإنّ حضور شخصية النبي في واقع هذا الشخص له دخل تام في نيله ووصوله إلى هذه المرتبة.

أمّا في التدين المصلحي، وكذلك في التدين المعرفي والعقلاني، فلا حاجة لحضور النبي في واقع الإنسان المتدين، فالنبي يمثّل شخصية تاريخية عاشت لمدّة ٦٣ عاماً ثم رحلت من هذا العالم وخلّف كتاباً وسنّة للأجيال اللاحقة، ومن أراد أن يتلبس بالدين التقليدي والمصلحي وامتثال تعاليم النبي في أوامره ونواهيه، أو يتحرك في إيمانه على مستوى الاستفادة العلمية من تعاليم النبي فلا حاجة له لحضور النبي، فالكتاب والسنّة موجودان في المصادر التاريخية، وهذه الكتب بين أيدينا، ولكنّ أسمى نوع من أنواع التدين هو التدين العرفاني والتجريبي حيث يكون المؤمن بحاجة ماسة لحضور شخص النبي مباشرة في وجوده وينبغي أن يشرب جرعة من يد النبي، وهذا التدين العشقي لا يتيسر بدون معشوق، فلا يمكن العشق للغائب، ولكن

يمكن للإنسان المتعلم أن يطلّع على تعاليم الفيلسوف في غيبته أيضاً مثلما نقرأ أفكار وآراء ابن سينا وملا صدرا وديكارت واسبينوزا وأمثالهم من دون حاجة لحضورهم، فابن سينا حاضر في كتابه الاشارات والتنبيهات والشفاء والقانون، فكل من يأنس بهذه الكتب ففي الحقيقة يأنس بشخص ابن سينا، وهكذا يتمكن الطالب استلهام العلوم والمعارف من الكتب في غيبة الاستاذ، إلاّ أنّ الإيمان العرفاني الذي ينطلق من موقع العشق فليس كذلك، فهنا يكون الحضور شرطاً أساسياً في دائرة التحقق.

لا يمكن التوسل بمعشوق غائب وميت، ففي هذا النوع من الإيمان والتدين تكون الولاية المعنوية هي المحور، فعندما يقع الإنسان في ميدان جاذبية الولي المعنوي فإنّ التغيير الكامل سيتحقق في شخصيته وروحه، وقلّما يملك الناس مثل هذه التجربة لوحدهم وبدون ولي ومرشد، ولهذا نقرأ قوله تعالى في القرآن:

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * ثُلَّةٌ مِنَ الأوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾(٩).

وكأنّه عندما نبتعد تاريخياً عن النبي وتكون الفاصلة كبيرة ويكون حضوره العيني في أجوائنا أدق، وعندما تتراكم حجب الغفلة وغبار الحوادث التاريخية، يكون هذا الإيمان وهذا التحوّل في شخصية الإنسان أقلّ وأبعد منالاً.

إنّ كل قوم وطائفة لهم نصيب من نعمة الإيمان في هذا العالم، والأشخاص الذين كانوا يوماً ما يعيشون مع النبي والأولياء العظام فإنّ نصيبهم من نعمة الإيمان أكثر من الأشخاص الذين تفصلهم مع النبي والأولياء فاصلة زمنية كبيرة، وكما ورد في الروايات أننا لا نرى سوى

---

(٩) سورة الواقعة، الآيات ١٠ إلى ١٤.

سواداً على بياض، أي نقرأ بعض الكلمات والسطور على صفحات الكتب وهي ملوّنة بالكثير من أشكال الوضع والتحريف والنقد وممزوجة مع عشرات التفاسير، ومن خلال كل ذلك نحصل على الإيمان، فأين مكاننا من أولئك الذين شاهدوا الوحي وعاصروه وعاشوا نزول الوحي العيني على النبي وتحركوا في حياتهم ومعيشتهم على أساس تعاليم السماء بصورة مباشرة وبواسطة الملك ورأوا آثاره العرشية في آفاق حياتهم الأرضية.

أجل، ينبغي أن نتأمل أكثر في ما نريده من النبي، إنّ أكثر الناس يريدون من النبي ألاّ يؤثر على معيشتهم وحياتهم ولا يطلب منهم ما يكدر صفو حياتهم ولا يريدون منه سوى إجراء بعض التعديلات السطحية على سلوكياتهم وحركتهم في واقع الحياة كأن ينهاهم عن أكل لحم الخنزير وشرب الخمر والدم والبول وغير ذلك أو يأمرهم بالصدقة والحج، ولكن هذه الأمور تتحقق بدافع من الطاعة والتقليد لا الإيمان القلبي، وبين الطاعة والإيمان بون شاسع، فلا شك أنّ امتثال الأوامر وإطاعة التوصيات الدينية يعتبر أمراً جيداً ومحموداً، إلاّ أنّ ذلك لا يغير من وجودنا سوى بعض الشؤون العرضية، نحن لا يمكننا أن نستفيد من ذكرى ولادة النبي وبعثته ودعوته السماوية فائدة تامة إلاّ في صورة فتح أبواب قلوبنا وجميع وجودنا أمامه ونكون على استعداد لإيجاد تغيير في جميع وجودنا، وهذا هو الإيمان. إنّ ممارسة الحلال والابتعاد عن الحرام شيء جيد ولكنه غير الإيمان، فهذا هو الإسلام الذي يمثّل مرتبة من مراتب الإيمان كما يقول القرآن:

﴿قَالَتْ الأعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلْ الأيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ. . .﴾[١٠].

---

(١٠) سورة الحجرات، الآية ١٤.

نعم، فقد أسلمتم وأجريتم بعض التغييرات العرضية في سلوكياتكم وأفكاركم ولكن لحدّ الآن لم يمتد الإيمان في عمق ذواتكم ووعيكم، فأنتم تطيعون أوامر النبي ولكنكم مازلتم تملكون ذات الشخصية التي كنتم عليها، وينبغي على المؤمن أن يتحرك في طريق تغيير جميع محتواه الداخلي ومن موقع الانفتاح القلبي على الرسالة والإيمان.

إنّ عنصر النحاس إذا أراد أن يتبدل إلى ذهب «كما كان يتصور القدماء» فينبغي أن يبيع جميع وجوده وشخصيته ليتحوّل إلى وجود آخر ويكتسب شخصية أخرى لا أن يقف موقف التاجر ويقول: أنا أريد أن أتعامل معك بشرط الاحتفاظ بشخصيتي. هذا هو شأن الكاسب والتاجر، وهو إسلام الطاعة، وهو حسن بالطبع، لكنّه لا يمثّل اتّباعاً في عمق الحقيقة الإيمانية للنبي، إنّ النبي نفسه يتحدّث في بعض الموارد بحديث الكسبة ويكون خطابه خطاباً تجارياً، وأحياناً يتحدّث القرآن مع الناس بمثل هذا الحديث ويستخدم مفردات من قبيل: تجارة، خسران، ربا، قرض، ربح وأمثال ذلك:

﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾(١١).

أو: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ...﴾(١٢).

أو: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً﴾(١٣).

إنّ استخدام القرآن لهذه المفردات في تعاليمه إنّما هو بسبب أنّ أفراد البشر على امتداد التاريخ كانوا يتحركون في تعاليمهم من موقع

---

(١١) سورة الصف، الآية١٠.

(١٢) سورة البقرة، الآية ١٦.

(١٣) سورة البقرة، الآية ٢٤٥.

الكسب والتجارة وكانت عقولهم تجارية وكانوا يرون كل شيء في الربح والتجارة والكسب، ولذلك نرى النبي يكتفي منهم بهذا المقدار ويخاطب أكثر الناس بهذه اللغة، يقول: اعطوا شيئاً من أموالكم أو من راحتكم وملذاتكم الدنيوية ليمنحكم الله أكثر منها، ولكن من الخطأ أن نتصور أنّ كل رسالة النبي تتلخص في هذا الموقف، فمن الجيد أن يترك الإنسان الذنوب والرذائل بدافع الخوف من عذاب جهنم أو ينطلق في الأعمال الصالحة بأمل النعيم الأخروي، ولكنّ هذا المقدار لا يمثّل الحد الأعلى من الإيمان، بل يعني الوقوف عند استقلال الهوية السابقة والاكتفاء بتغيير بعض المتعلقات والعرضيات، ولا يمثّل خلع الذات وبيعها واستبدالها بشيء آخر، فالنحاس باق لحاله ولم يتبدل إلى ذهب، والإيمان الحقيقي عبارة عن عملية مقامرة حقيقية ونبذ للذات وأن يتخلّى الإنسان عن شخصيته ويفهم أنّ هذه الذات تمثّل الحجاب عينه ولابدّ له من أجل تمزيق هذا الحجاب أن يقوم بتمزيق ذاته وتدميرها.

هذه هي التجربة التي يعيشها العرفاء والعشاق، فالعاشق عندما يعيش شخصية معشوقه فإنّه يشعر بتغيير مهم في أعماق وجوده بدون أن يكون له في ذلك اختيار وإرادة واستقلال، بل يجد نفسه غارقاً في جاذبية المعشوق وسائراً باتجاه شخصيته، هذا هو الإيمان من النمط الثالث الذي يمثّل جوهر وحقيقة الإيمان، هذا النوع من الإيمان عبارة عن انطلاقة شجاعة وعاشقة في خط تعاليم الأنبياء حيث يعلم النبي أنّ هذه الحالة لا تتسنى لكل شخص وأنّ خطابهم في هذا المجال لا يسمعه إلاّ النوادر من الذين أنعم الله عليهم والذين يعيشون حالة الشكر والعشق والانفتاح على الله والإيمان، ولهذا السبب كان وجود الأنبياء العظام نعمة كبيرة للبشرية، فمع بزوغ شمس الأنبياء انفتحت آفاق جديدة على البشرية ووجد الإنسان أمامه مساحات واسعة لإجراء تغيير

في أعماق شخصيته بواسطة هذه النار المباركة التي أشعلها الأنبياء في أعماق فطرة الناس. وفتحوا طريق العودة إلى الله في ما يمثّله من رضوان ونعيم أخروي.

أسئلة وأجوبة:

س: لقد تحدّثتم عن أنّ أكثر الناس لم ينتفعوا من دعوة النبي، فكيف ينسجم هذا الكلام مع الاعتقاد بالهداية العامة الذي ذكرتموه في بحث التعددية الدينية؟

ج: عندما نقول إنّ أكثر الناس لم ينتفعوا من تعاليم النبي على نحو الحقيقة فذلك يرتبط بالإيمان من موقع العشق الذي يتضمن تحوّلاً في جميع أركان شخصية الإنسان وأعماق وجوده الباطني، فهذا المستوى من الإيمان العميق لا يناله إلاّ عدد قليل من الناس، ولكن الهداية العامة ينالها عامة الناس وينتفعون منها من موقع الإيمان التجاري، ولذلك يتحركون على مستوى امتثال أوامر ونواهي النبي ويحصلون على الثواب، فهذا نوع من الهداية. غاية الأمر أنّه لا يصل إلى مرتبة المشاركة الحقيقية في التجارب النبوية، ولذلك فإنّ هذا الكلام لا يتنافى مع مفهوم التعددية، فنحن لا نقول في التعددية إنّ جميع الناس ينالون أقصى المراتب من الهداية المعنوية والإلهية، بل نقول إنّ الناس يحصلون على درجة ومرتبة من مراتب الهداية، وهذه المرتبة تنسجم مع تعاليم الأنبياء.

إنّ حركة الأنبياء في واقع الحياة الاجتماعية تشير إلى أنّهم نجحوا في مهمتهم وأوصلوا خطابهم إلى أكثر الناس، ولذلك فالناس يقبلون تعاليم الأنبياء على الإجمال.

س: هل هناك ضرورة قطعية لحضور الولي والمرشد العارف لتحصيل التجارب العرفانية التي تنطلق من موقع العشق؟

ج: نعم، فحضور مثل هذا المغناطيس ضروري من أجل توجيه الإنسان الوجهة اللازمة، فالإنسان لا يتمكن لوحده من إيجاد هذا التغيير الأساسي في محتواه الداخلي، فلابدّ من وجود محرك وموجّه لإحداث زلزلة في أعماق الإنسان يتوقف عليها الإيمان والعشق، وبدون ذلك فمن المحال أن يحدث تغيير في واقع الإنسان، فكل حركة بحاجة إلى محرك، والقوى الذاتية لا تكفي لإحداث هذا التغيير، هذا هو جواب السؤال بشكل عام، ولكن إذا تساءلنا مباشرة بعد ذلك: كيف يمكن الوصول إلى هذا الولي وأين نحصل عليه ومن هو؟ فليس لي جواب على ذلك ولا أتمكن من فتح آفاق هذه المسألة في هذه الجلسة، وأكتفي بالقول إنّ هذا الشرط لازم لتحقيق الغرض المطلوب.

س: ما هي لوازم تلك الحركة الإيمانية وذلك التغيير الأساسي في واقع الإنسان؟

ج: في هذا المقام لا بأس بالإشارة إلى مقولة: «بالإيمان يستطيع الإنسان الحصول على المعرفة»، فكيف يمكننا فهم وتصديق هذه القضية؟ خلاصة الكلام هي أنّ الإنسان إذا قبِل هذه الحقيقة، وهي أنّ وجوده يمثّل عين الحجاب على ذاته، ففي الدرجة الأولى يجب عليه تمزيق هذا الحجاب، وهذا هو المشكل الذي واجهه الأنبياء في خطابهم للناس وقولهم: «نريد كشف وإزالة هذا الحجاب عن بصيرتكم فالمحجوبون لا يسمعون كلامنا» وأمّا كيف يمكن الوصول إلى هذه المرتبة من الإيمان؟ فقد أشرت إلى أنّ العرفاء قالوا بأنّ النحاس لا يتبدل إلى ذهب إلاّ من خلال تغيير محتواه وذاته، فهنا يجب استخدام عملية كيميائية لتبديل النحاس إلى الذهب وبدونه لا يمكن تحقق مثل هذا التبديل والتغيير في المحتوى والماهية، وفي نفس الوقت قالوا: لا ينبغي اليأس من تحقيق هذا الأمر، وإنّ عناية الحق وجاذبية عالم القدس تتكفل بذل المعونة للإنسان السالك هذا الطريق، فالشرط هو

تواصل الطلب ودوام الأمل. مضافاً إلى أنّ هذه الأساليب قد أوصى بها علماء الأخلاق من خلال التوصية بمجاهدة النفس وتهذيبها، وبالتالي إحداث التغيير التدريجي في واقع الشخصية، هذه الأمور تخلق في الإنسان الصفاء والانشراح والانفتاح على آفاق المعنويات والتحليق في أجواء الملكوت، إلاّ أنّ العامل الأساس في الجذبة العرفانية تحصل فجأة، ولا ينبغي على الإنسان أن ينتظر وقوع هذه الجذبة من موقع الانفعال. على الإنسان أن يتحرك في خط العمل والعبودية والفضيلة ويعمل ما يمكنه وما يتيسر له من الصالحات ويترك الباقي لله تعالى من موقع الاعتماد والتوكل.

س: لماذا تحصل هذه الانطلاقة الإيمانية لبعض الأشخاص دون بعض؟

ج: لقد أشرت إلى أنّ بعض هذه الجذبات الإيمانية غير اختيارية وترتبط بظروف وشروط روحية وعوامل باطنية غير قابلة للتقدير، وقد نظر القدماء إلى هذه القضية من الأعلى ومن منظار الذات المقدّسة وقالوا: إنّ هذه الحالة عبارة عن رزق إلهي ونعمة ربانية:

﴿**ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ...**﴾[(١٤)].

وهذا الكلام صحيح، ولكن إذا أردنا النظر إليه من زاوية أخرى، أي بمنظار بشري ونأخذ بنظر الاعتبار ظروف الإنسان وحالاته الروحانية، في هذه الصورة ينبغي دراسة القضية من خلال التجارب الاجتماعية والسيكولوجية، وهذا خارج عن بحثنا، على أي حال فمن العسير جدّاً معرفة من هو المشمول بهذه النعمة وما هي خصوصياته وسماته الخاصة.

وقد ذكر الأكابر أنّ السلوك المعنوي إمّا أن يكون محبّاً أو

---

(١٤) سورة المائدة، الآية ٥٤.

محبوباً، فالبعض يحبّ الله ويتجه في حركته نحوه، فهذا هو سلوك المحبّ. والبعض الآخر يحبّهم الله ويجذبهم نحوه، فهذا هو سلوك المحبوب. وقد ورد في سورة الأعراف الآية ١٤٣: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا**...﴾.

هذا هو سلوك المحبّ لأنّ الآية تقول إنّ موسى هو الذي جاء لميقات الربّ، فموسى هو الذي يحب هذا اللقاء، ولكننا نقرأ في سورة الاسراء الآية ١ قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً**...﴾.

فهنا نرى أنّ الله تعالى هو الذي أسرى بعبده في طريق المعراج في آفاق عوالم الغيب لأنّ الله يحبّ هذا العبد، فهذا سلوك المحبوب. وقد ذكر القدماء شواهد عديدة لهذين النحوين من السلوك المعنوي، أمّا لماذا كان البعض يتحرك في سلوكه المعنوي من موقع المحبوب والبعض الآخر من موقع المحب؟ فهنا لم يذكروا أي ملاك أو علة بل اكتفوا بالقول: إذا لم تقبل بهذه الحقيقة فعليك بتغيير القضاء الإلهي. أي عليك بأن تجعل نفسك محل الله وتتصرف في العالم الألوهي. ولكن بما أنّ مديرية هذا العالم بيد الله فيجب علينا التسليم والرضا بقضاء الله وعدم الاعتراض، وأساساً فعندما يعترض الإنسان على شيء فإنّه يرى نفسه مختاراً في هذا الواقع، ولكن عندما يتبدل وجود الإنسان وتتبدل حركته الاختيارية إلى حركة مجذوبة فإنّ رؤيته عن عالم الوجود ومواجهته للذات المقدّسة ستتغير، كما يقول المولوي:

ـ كان الحكم في قضاء الأمر «كن فكان»

ـ نحن نسعى من هنا إلى هناك وفي مكان ولا مكان[١٥]

ـ أنا بمثابة ورق الشجر في عاصفة

---

(١٥) المثنوي ـ الدفتر الأول ـ ٢٤٧٠.

ـ فكيف أعلم أين أنا وأين سأقع![16]

إنّ هذه التجربة لطيفة جدّاً وحاسمة، والإنسان الذي يعيش هذه التجربة يرى نفسه كالخشبة الصغيرة في مسيل السيل حيث يتقاذفها السيل من هنا وهناك. والمولوي يصف هذه التجربة بدقّة من مقام العاشق، فهذه التجربة ليست قضية رياضية أو قاعدة منطقية أو توصية أخلاقية. هذا وصف لمقام روحي ولتجربة معنوية، فالشخص الذي يرى نفسه كالقشّة في حركة السيل وأمواجه المتلاطمة فلا يجد لنفسه شأناً لكي يعترض، فأسئلته ستتغير على شكل أسئلة أخرى، ودعاؤه دعاء آخر، وهمّه همّ آخر، وفرحه أيضاً فرح آخر. لقد تغير كل شيء في وجوده، فالمعايير لديه أيضاً تغيرت، وهذا مقام العاشق. وأمّا الشخص الذي يضع نفسه في مقام العاقل والمختار (لا في مقام الجنون والجذبة) فإنّ حكمه سيكون حكماً آخر وأسئلته ستختلف وستكون له أسئلة وعلامات استفهام أخرى. فهناك بعض الأولياء ـ كما يقول المولوي ـ لا يدعون الله بشيء:

ـ إني أعرف قوماً من الأولياء.

ـ مغلقة أفواهم عن الدعاء.[17]

ولعلك تقول: إذاً لماذا وردت هذه الأدعية في النصوص الدينية، وما معنى ذلك؟ ألم يرد في القرآن أن يقرأ المسلم كل يوم في صلاته: ﴿اهْدِنَا الصِّرَٰطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾؟ نعم، نحن ندعو ويجب أن ندعو، لأننا نرى لأنفسنا حالة الاختيار والطلب والإرادة، ولا نرى أنفسنا كخشبة في أمواج السيل، فنحن نفكر بالمستقبل، ونفكر في أنفسنا وفي حاجاتنا، ولذلك نطلب من الله أن يعيننا ويساعدنا في هذا الطريق، إلاّ

---

(١٦) المصدر السابق، الدفتر السادس ـ ٩٠٣.
(١٧) المصدر السابق ـ الدفتر الثالث ـ ١٨٨٠.

أنّ جميع هذه التصورات ترتبط برؤيتنا لعالم الوجود، فإذا كانت هذه الرؤية تنطلق من موقع الاختيار والطلب وحرية التصرف فهناك يكون الدعاء والطلب من الله، وعندما تتبدل هذه الرؤية وهذا الوجود الذاتي لشخصية الإنسان، فالمعايير والرغبات والفرح والحزن ستتبدل أيضاً.

إنّ لله تعالى عوالم عديدة، فهو ربّ العالمين، وعالمنا يمثّل أحد هذه العوالم الإلهية حيث يكون الدعاء والتدين التقليدي والاختياري واقعاً في دائرة هذا العالم، ولكن هذا لا يعني أن ينكر الإنسان العوالم الأخرى.

* * *

المقالة الخامسة

أنحاء التدين

تقدم أنّ العرفاء المسلمين قسّموا الإيمان أو التدين إلى ثلاثة أنواع أو أصناف: تدين الشريعة، الطريقة، والحقيقة. والعرفاء لم يقسّموا ظاهرة التدين لهذه الأقسام اعتباطاً، بل أخذوا بنظر الاعتبار محتوى ومضمون التعاليم الدينية والهدف والغاية من التشريعات التي أمر بها الشارع، ولكننا الآن نطرح تقسيماً آخر في حقل التدين، وهذا التقسيم أيضاً ناظر، كالتقسيم السابق، إلى الهدف والغاية من التدين ولغرض حل المسائل والإجابة عن علامات الاستفهام في هذا الصدد، والأسئلة التي تواجهنا جميعاً في هذا العصر على سبيل المثال: هل إنّ المجتمع الغربي المعاصر أقل تديناً من السابق وبالنسبة إلى حالته في العصور الوسطى؟ وهل إنّ الناس هناك قد أعرضوا عن الدين والفكر الديني أم لا؟

وتطرح مثل هذه الأسئلة بالنسبة لمجتمعنا أيضاً، فكيف نحلل حالة التدين ومكانة الدين في ايران بعد الثورة الإسلامية وقبلها؟ وهل إنّ الدين ضعف بعد الثورة أو اشتدّ وتعمق في واقع المجتمع والإنسان؟ هذه الأسئلة وعلامات الاستفهام كما تطرح بالنسبة للدين وعلاقته بالعالم المعاصر كذلك تطرح بالنسبة لظاهرة التدين ونسبتها للتمدن، فهل إنّ مجيء الأفكار والمدارس الجديدة والوسائل والغايات

الحضارية أدّت إلى إضعاف التدين أو تقويته؟

عندما نريد بيان النسبة بين هذين الأمرين وكذلك عندما نريد حلّ التعارض بينهما، فلا يمكننا الحصول على جواب صحيح وحكم منطقي واضح إلاّ من خلال بيان أنواع التدين في مرحلة سابقة، فلو لم نعرف أن التدين على أنواع وأصناف ويحتوي على قشور وأُطر مختلفة، فإنّ حكمنا في هذه المسألة سيلفّه الغموض ونقع في مغالطة على مستوى بيان المفاهيم وفرض المصاديق، ولهذا السبب أحاول هنا تبيين ثلاثة أنواع أو أنحاء للتدين، وعلى أساس هذا التقسيم سنتطرق إلى الحكم في مسألة النسبة بين الدين والعالم المعاصر.

إنّ حالة التدين لها أنواع على مستوى العمل أو النظر، بمعنى أنّ الإنسان عندما يتخذ له رؤية معينة في مورد شخصية النبي، الفقه، المعاد، الرسالة، النبوة، الوحي، وكذلك عندما يتحرك في واقع الممارسة والعمل ويرسم له معيشته وحياته في عالم الواقع، فإنّ أنحاء التدين ستختلف وتتنوع، فبالرغم من أنّ الإنسان يطلق على جميع الأنحاء الموجودة اسم «دين» واحد، ولكنّ الارتباط والتدين بهذا الدين من موقع الالتزام بتعاليمه يختلف كثيراً في الموارد، فلا ينبغي أن ننخدع باسم واحد للدين، ولا أقول ذلك من حيث صحة الاستعمال وعدم صحته بل من جهة أخرى، سنتطرق إليها في بحثنا هذا. مثلاً الإنسان عندما يتحرك في عباداته من موقع الالتزام العملي بالتعاليم كأن يصلي صلاته في وقتها ويؤدي واجباته الفقهية ويجتنب المحرمات الفقهية، فهل مثل هذا الشخص يكون عند الله أكثر تديناً ومقبولية من الشخص الذي لا يعمل هذه الأعمال العبادية والشرعية ولكنّه في نفس الوقت لا يعيش الكذب والخيانة والعدوان على حقوق الناس وينطلق في تعامله مع الآخرين من موقع رعاية الأخلاق الدينية والقيم الإنسانية؟ فأي واحد من هذين أكثر تديناً وأقرب إلى الله من الآخر؟ الشخص

الذي لا يعيش مثلاً الحساسية بالنسبة للظلم ولا يتأثر نفسياً وعاطفياً بشتى أنحاء الظلم والعدوان التي يشاهدها ويعيشها في أرض الواقع الاجتماعي، ولكنّه يتحرك دائماً في خط العبادة والزيارة والتسبيح والصوم والزكاة والانفاق وأمثال ذلك، أم من يسير بخلاف ذلك، فأيّهما أقرب إلى الله؟

هنا لابدّ من بيان المبنى والمعيار الذي يمكننا الحكم من خلاله في هذه المسألة، فلو أننا نظرنا إلى جميع أنحاء التدين برؤية واحدة وعرض واحد فإنّ حكمنا في هذا الباب سيواجه مشكلة، فلابدّ من تقسيم أنواع التدين وبالتالي إصدار حكمنا على كل واحد منها بشكل مستقل، وبالطبع لكل نوع من أنواع التدين جماعة وأتباع ومتعلقات، وقد سبق أن ذكرت بعض الشرح والتوضيح حول هذه الأنواع الثلاثة من التدين: تدين المعيشة، تدين المعرفة، تدين التجربة.

تدين المعيشة

إنّ هذا النمط من التدين المعيشي يتلخص في أنّ الإنسان يريد الدين لمعيشته ولخدمة حياته في حركة الواقع، بمعنى أنّ المهم في الدرجة الأولى في هذا التدين هو المعيشة وامتلاك حياة جيدة وأن يعيش الإنسان في أجواء قابلة للتحمل، فالمتدين الذي يريد الدين من خلال الاستغراق في معيشته يرى أنّ الحياة مع التدين أفضل من غيرها وأيسر في الوقوف بوجه تحدياتها وصعوباتها. ولا ينبغي أن نتصور لهذا الكلام معنىً سلبياً، فبالإمكان تصوير هذا النحو من الإيمان والتدين بشكل معقول ومقبول لدى الإنسان، فلو أخذنا بنظر الاعتبار العدالة الدينية، فإذا كان أتباع دين معين يعيشون حياتهم بدوافع دينية ويتحركون في خط العدل والتصدي للظلم ويهدفون من خلال حركتهم هذه إلى بناء حياة جيدة تقوم على قيم العدالة ورفض كل أشكال الظلم

والعدوان والتصدي في نفس الوقت للظالمين وقوى الانحراف، كل ذلك يجري تحت لواء الدين، ففي هذه الصورة نطلق على هذا النحو من التدين «تدين المعيشة» ونتيجة هذا التدين حياة حسنة وجيدة في ما يفرضه هذا التدين على واقع الحياة الفردية والاجتماعية من معطيات إيجابية.

ونقرأ في الكثير من تعاليم الدين أنّ الدين يدعو الناس إلى فعل الخير والعدل والاحسان ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدلِ وَالإِحسانِ**﴾ فالعدالة عبارة عن استيفاء الحقوق، والاحسان مرتبة أعلى من العدالة، وهو ترك الإنسان لحقوقه المشروعة من أجل خدمة الآخرين والترفيه عنهم، «وهو من جنس الكرم والايثار» فكل هذه الموارد مقبولة للدين وقد أوصى الشارع بها، وعلى هذا الأساس إذا تحرك الإنسان بدوافع دينية في خط طلب العدالة وأراد بناء حياته الدنيوية (ولا كلام لنا عن الحياة الأخروية) على هذا الأساس المحكم والقاعدة المتينة، فيمكنه الاستفادة من الدين في هذا المجال وأن يستثمر توصياته وتعاليمه النظرية والعملية في خدمة هذا الهدف.

والمثال البارز لهذا النوع من التدين المعيشي هو ما يقال من اتحاد الدين والسياسة، فهذه المقولة تعتبر من العناصر المهمة للتدين المعيشي، فالمتدين بهذه الرؤية المعيشية يرى الالتزام بالدين وتعاليمه لغرض بناء سياسة سليمة لنظام الحكم، وأنّ المتدين يجب أن يكون سياسياً ويتحرك على مستوى إدخال التعاليم الدينية والأحكام الفقهية والشرعية في حقل السياسة والحكومة، فهذا هو التدين المعيشي، الذي يعتقد بأنّ الدين له دور مهم في الحياة الدنيوية للأفراد وأنّه جاء لغرض إعمار الدنيا وينبغي الاستفادة منه في هذا المجال.

النموذج البارز لمثل هذا التفكير هو ما نراه لدى المرحوم الدكتور شريعتي، حيث يقول: «إنّ الدين الذي لا ينفع للدنيا فهو غير نافع

للآخرة أيضاً»، وهذا الشعار أو الخطاب قد أثر كثيراً في نفوس الشبّان قبل الثورة حيث ألهمهم ضرورة النهوض بالواقع المتخلف بدوافع دينية والثورة على الوضع القائم لإقامة حكم الدين، ومن جملة الخطابات المهمة التي كانت توجه للناس في هذا البلد «ايران» أنّ أعداء الثورة يتحركون من موقع إلقاء هذه الشبهة في أذهان الناس، وهي أنّ الدين لا يستطيع الاستجابة لمتطلبات الحياة والعصر وأنّ أدواته قاصرة عن إيجاد الحلول لمشاكل الحياة، ولابدّ أن نثبت لهم عكس ذلك، أي إثبات أنّ الدين ينفع لدنيا الناس ويمكنه أن يخدم معيشتهم في هذه الحياة.

هذه الرؤية تطرح أحياناً في مقابل الفكر المسيحي، وبطريق أولى في مقابل الفكر العلماني. ويمكن تسمية التدين المعيشي باسم «الدين الدنيوي» في مقابل الدين الأخروي الذي يتلاءم إلى حدّ ما مع العلمانية، فالعلمانية لا تتنافى مع الدين ولا تقع على الضد منه، فمع أدنى ملاحظة نرى أنّ الكثير من المفكرين والمصلحين الإسلاميين كانوا في صدد تحقق مثل هذا التدين على أرض الواقع الاجتماعي وبذلوا جهودهم على امتداد حياتهم لإثبات هذه الحقيقة، وهي أنّ الدين لا يتقاطع مع الدنيا، بل هما كالمفتاح والقفل يكمل أحدهما الآخر، فالتدين الذي ينطلق من واقع المعيشة ويرى أنّ الدين جاء لخدمة وإعمار الدنيا وأنّ الآخرة تابعة للدنيا، هو في الحقيقة ذات الفكر البروتستانتي، فالبروتستانتية ليست شيئاً آخر غير هذا المفهوم، فهذا المذهب تحرك في الواقع الاجتماعي والسياسي على مستوى العمل على النزول بواقع الدين من آفاق السماء والآخرة إلى طبيعة الدنيا، في مقابل الكاثوليكية التي تهدف إلى جعل الأخلاق والدين شأناً أخروياً.

هذا المعنى يمكن قراءته بوضوح في كتابات لوثر وأتباعه، هؤلاء يقولون إذا كان لدينا أخلاق وعلى أساس هذه الأخلاق يجب قول

الصدق، فقول الصدق ليس من أجل الثواب الأخروي بل من أجل معطياته الإيجابية في هذه الدنيا. وهكذا كانوا يفسّرون القيم الأخلاقية والتعاليم الدينية على هذا الأساس، ومن هنا نرى أنّ مدرسة النفعية في الأخلاق أو البرغماتية هي مذهب بروتستانتي علماني، ففي هذه المدرسة الفلسفية لا ينظر إلى العمل بالتكليف من خلال نتائجه الأخروية والثواب الأخروي، بل المهم في العمل الأخلاقي واجتناب الرذائل الأخلاقية إنّما هو بما يثيره هذا العمل من معطيات وفوائد في هذه الدنيا. وقد سمعتم حتماً أنّ الدكتور شريعتي كان يتحدث عن بروتستانتية إسلامية، وكلامه صحيح بالطبع، أي أنّ رسالته كانت تقوم على هذه القاعدة من الرؤية الدنيوية للدين، فقد كان المرحوم شريعتي يتحرك بجدية من أجل تحويل التعاليم الدينية إلى دنيوية.

إنّ الفرق بين المتدينين من موقع المعيشة هو الفرق في رؤيتهم لهذا العالم، مثلاً بالنسبة للدكتور شريعتي فإنّ الحياة الدنيوية السعيدة تأتي عن طريق الثورة على النظم الجائرة ولابدّ للناس من تحقيق ثورة سياسية من أجل أن تكون لهم حياة أفضل ونظام سياسي أكثر عدالة وإنسانية في حركة الواقع والحياة، وبالنسبة للبعض الآخر كرجال الدين عندنا، فإنّ التفكير بالدنيا لإصلاحها يساوق حكومة رجال الدين، فلابدّ أن يحكم المشايخ ورموز المؤسسة الدينية لنحصل على مجتمع صالح وسعيد ومتدين. وربّما يرى البعض كالمهندس بازرجان أنّ النظام الديمقراطي الديني هو الأفضل والأكثر عدالة وإنسانية للمجتمع البشري.

على أيّ حال فالأفكار والنظريات في هذا المجال متفاوتة وهذا التفاوت يعود إلى الرؤية الدنيوية لهؤلاء المفكّرين، ولكن مع ذلك لا يوجد تفاوت في شكل التدين لدى هؤلاء. لأنّهم يعيشون جميعاً حالة التدين المعيشي، وكما قلنا إنّ هذه الرؤية محترمة جدّاً، ولا ينبغي أن

ننظر إليها بنظرة سلبية ومن موقع الازدراء، فالكثير من المتدينين المثقفين في مجتمعاتنا يتحركون بصدد التبليغ والدعوة إلى هذا النوع من التدين.

نحوان من التدين المعيشي

إنّ التدين المعيشي يمكنه أن يكون على نحوين: أحدهما التدين العلمائي، والآخر التدين العوامي. ونلاحظ وجود كلا هذين النحوين من تدين المعيشة في واقع المجتمع الإسلامي، فالتدين المعيشي الموجود لدى العوام يتلخص في أنّهم يريدون الدين لخدمة دنياهم وأحياناً يتحركون بهذا الاتجاه من موقع الإفراط وربّما يسيئون استخدام الدين والفكر الديني لخدمة مصالحهم الدنيوية. والخصوصية في هذا التدين أنّه ينطلق من موقع التقليد والسذاجة. أي أنّ العوام لا يملكون رأياً في عمق وعيهم وأذهانهم ولم يكتشفوا هذه الأمور بأدوات عقلهم، وعامة الناس تعيش هذه الحالة، وأمّا التدين المعيشي في دائرة العلماء فيرتبط بالأشخاص الذين نظروا وتدبروا في تعاليم الدين من موقع التحقيق، وكذلك رؤيتهم للحياة الدنيا بوعي بحيث عملوا على إيجاد حالة من التواؤم بين الدين والدنيا، والنموذج الأعلى لمثل هذا التدين هو الدكتور شريعتي كما تقدم.

التدين المعيشي العامّي

إنّ التدين المعيشي العامي يمثّل أكثر أنواع التدين رواجاً في جميع المجتمعات البشرية وعلى امتداد التاريخ. ويمكن القول إنّ هذا النوع من التدين لا يمكن إزالته عن واقع الحياة البشرية، ونلفت النظر إلى ما كتبه «ول دورانت» وهو مؤرخ جيد وقد حذق دارسة فن التاريخ وله ذوق جيد وملاحظات دقيقة في هذا الفن وخاصة في مجال الفكر الديني وأهمية الدين ودوره على امتداد التاريخ البشري، وقد ذكر بعض

الحقائق والأمور عن طبيعة الدين، ففي مورد يقول: «إنّ الدين له مئة روح» أي أنّ التجربة التاريخية تشير إلى أنّ الدين كلما واجه ضغوطاً قاسية وتحديات صعبة يتعرض فيها لوأد مضمونه فإنّه يستعيد الحياة مرّة أخرى، وكلما وجهت له طعون وسهام قاتلة فإنّه يواصل حركته وحيويته، وقد أثبت بقاءه وحضوره في واقع الإنسان على امتداد الحركة الحضارية في التاريخ، أي أنّ التدين لن يموت، ويشير إلى نقطة أخرى أيضاً في كلامه عن التدين المعيشي أو المصلحي كما عبّرنا عنه، ويقول: «إنّ الدين كلما توغل في الاسطورة فإنّ الحقيقة الدينية تتعمق أكثر» وهذه الكلمات لول دورانت صحيحة ولكن في إطار ما يعكسه التدين المصلحي لدى العوام.

وفي المجتمعات المسيحية الغربية أيضاً نرى مثل هذا التدين، فرغم أنّ الدين ليس هو الحاكم ولا يتصل بنظام الحكم، أي أنّ المجتمعات هناك علمانية، إلاّ أنّ الكنيسة ورجال الدين مازالوا يزاولون نشاطهم في أجواء الحياة والواقع الاجتماعي كالزواج والطلاق والولادة والموت وغير ذلك، فالمتدينون بشكل عام لا يمكنهم قطع ارتباطهم بالكامل برجال الدين وترك المراسم الدينية.

في بلادنا أيضاً نرى أنّ أكثر المتدينين يرتبطون بشكل أو آخر برجال الدين ويمنحونهم صدقاتهم والنفقات الشرعية المفروضة عليهم ويسألون منهم مسائلهم ويجلسون لسماع مواعظهم، وهذا الإمر يتصل بدائرة التدين المعيشي لدى العوام، فأنتم ترون أنّه بالرغم من وجود صراع شديد على امتداد التاريخ مع الدين على مستوى الفكر والعمل ولكنّ الدين لم يترك الميدان ولا تزال حيويته مشهودة في أجواء المجتمع البشري. ولكن أيّ دين هذا الذي لا يزال باقياً مع كل التحديات المفروضة على امتداد تاريخ الأديان؟ إنّه الدين المعيشي لدى العوام، هذا الدين بقي على حالته الأولى لم يمسسه شيء ولم يتمكن

أحد من الوقوف أمامه وإسقاطه في ساحة الصراع وإخراجه من حياة البشر، مثلاً في الاتحاد السوفيتي عملوا على إقصاء الدين ومحاربته لمدّة سبعين أو ثمانين سنة ولكنهم لم يستطيعوا إزالة التدين المعيشي لدى العوام من الميدان، بالرغم من أنّ عملهم هذا قد خلّف آثاراً على الأنواع الأخرى للتدين. ولننظر إلى تركيا، فبالرغم من كونها تعيش حكومة علمانية ونظاماً بعيداً عن الدين لمدّة سبعين سنة تقريباً ولكن التدين المعيشي لدى العوام لم يتأثر بذلك، فأكثر الناس في تركيا يتوجهون للحج ويصومون في رمضان ونرى أنّ القرآن يطبع هناك ويوزع ويترجم . . . كل هذه تعدّ من ملامح التدين المعيشي العامي وتشير إلى أنّ هذا النوع من التدين باق بين أهله.

إنّ التدين المعيشي العامي يتميز بكونه تقليدياً محضاً، فالحياة الدنيا لهؤلاء المتدينين تتلفع بالاسطورة. فهؤلاء لم يطّلعوا بعد على العالم الجديد الذي أنتجته العلوم الجديدة والفلسفة الجديدة والتكنولوجيا الجديدة، أو أنّ معرفتهم ضئيلة جدّاً ولا تختلف رؤيتهم العلمية للعالم عن الرؤية الاسطورية الدينية، هؤلاء يفهمون الله فهماً خاصاً ولديهم وعي خاص بالتاريخ والبشرية والنبي بحيث لا يرون رؤيتهم هذه متنافية مع الواقع الجديد الذي تفرضه الحداثة في العالم المعاصر، ولو كانت هناك منافاة بينهما فالعيب في العالم الجديد لا في أفكارهم الدينية، فالعالم الجديد بالنسبة لهم عالم الأسباب والوسائل الجديدة لا عالم المفاهيم والآراء الجديدة. هؤلاء لا يسمحون لبعض الأفكار والآراء الجديدة بالدخول إلى أذهانهم حتى لا تولد لهم أزمة فكرية وروحية، فتديّنهم أسطوري، وهذا التدين الاسطوري كلما توغل في الاسطورة وما وراء الطبيعة والأمور الغيبية كان أكثر قبولاً وأشد عمقاً في وجدان الفرد ووعيه.

على سبيل المثال انظروا إلى مجالس العزاء الحسيني في ايران،

فإنّ هذه المجالس ترتبط بالمتدينين من نمط الدين المعيشي لدى العوام، فالإمام الحسين الذي يذكر في هذه المجالس هو شخصية اسطورية تماماً، ولو قرأتم ما كتب في تراثنا حول نهضة الإمام الحسين إلى ما قبل خمسين سنة لرأيتم الهالة الكبيرة من القداسة والنورانية والغيبية في ملامح هذا الإمام. فالإمام الحسين في هذه الكتب يمثّل دائماً شخصية غير تاريخية ولا يرتبط اطلاقاً بظروفه التاريخية، وكما يقول المولوي إنّه جاء من الغيب ورحل إلى الغيب، فقدومه إلى كربلاء، كما يقول الخطاب المنبري في هذا المجالس، لا يقوم على أساس التحليل العقلاني والمحاسبة الواعية، بل كان مقدراً أن يأتي إلى هذا المكان وأنّ الله أراد منه القدوم إلى كربلاء، والإمام نفسه قبل سفره رأى في المنام أنّ شخصاً يقول له: شاء الله أن يراك قتيلاً وأن يرى عائلتك أسرى، وأعلى من ذلك، وطبقاً لما يذكره خطباء المنبر وما هو موجود في أذهانِ عامة المتدينين من العوام، أنّ الإمام الحسين عندما ولد بكى جميع أقربائه وأرحامه لأنّهم كانوا يعلمون ما سينتظره من مصير مرّ! وعلى أساس هذه الروايات التاريخية الاسطورية نرى أنّ الجن أيضاً قد جاؤوا لمساعدة الإمام الحسين وطلبوا منه أن يأذن لهم بأن يكونوا في ركابه ويجاهدوا معه، ولكن الإمام الحسين لم يأذن لهم. وما رفع حجر من الأرض في ذلك إلاّ شوهد تحته دم يغلي! وهكذا ترتبط شهادة الإمام الحسين بعناصر اسطورية وما ورائية بحيث لا يمكن النظر إليها بما هي حادثة تاريخية بالمعنى المتعارف للكلمة.

هذه الخصوصيات أدت إلى أن يرتبط الناس بشدّة بمجالس العزاء للإمام الحسين ويذرفون الدموع على مصابه في هذه المجالس، ولكن إذا تقرر أن يقوم الخطباء بتعريف الإمام الحسين للناس على أساس أنّه رجل سياسي أراد أن يخلع الحاكم الجائر ويرى أنّ الحكومة من حقّه هو لا من حق يزيد، ولكن بعد أن اشتعلت نيران الحرب بينهما

انتصرت قوى الباطل واستطاعت القضاء على الطرف المقابل بقساوة بالغة، فهل نتصور أنّ هذا الطرح يمكنه أن يستدر دموع الناس؟ إنّ قراءة التعزية وجعل هذه الحادثة الاسطورية ترتبط أساساً بالتدين المعيشي والاسطوري لدى العوام المقلّدين، فعندما تعكس كل أجزاء الواقعة أخباراً غيبية وحوادث ماورائية، فالمتدينون العوام والاسطوريون سيرتبطون بهذه الحادثة أكثر.

إنّ الشخصيات الدينية في هذا النوع من الدين الاسطوري وكأنّها أساساً لا ترتبط بعالمنا الأرضي بل تعيش في آفاق الملكوت، وإن كان لها اتصال بهذه العالم فهو اتصال هامشي وعرضي ومؤقت. في هذا النوع من التدين فإنّ الرؤية التاريخية ليس لها محل من الإعراب، وكأنّ رموز الشخصيات الدينية والحوادث الدينية كلها تعيش في ما وراء التاريخ ولا ترتبط بواقع التاريخ البشري إلاّ شكلياً وعلى مستوى سطحي، فحتى بالنسبة لموتهم وحياتهم وسائر شؤونهم يختلفون عن سائر أفراد البشر، مثلاً لو نظرتم إلى ما كتب حول حادثة عاشوراء في الخمسين سنة الأخيرة مع مجمل التفسيرات والرؤى التي كتبها المفكّرون والعلماء حول هذه الحادثة لرأيتم أنّ أفق الأسطورة في هذه الحادثة بدأ بالذبول لحساب تقوية العنصر العقلاني والتحليل الواقعي لهذه الحادثة، وهذا يشير بصورة جيدة إلى أنّ الفكر الديني بدأ يتأثر بالمعلومات الواردة من خارج الدين وتأثير الثقافة المعاصرة (وقد ذكرنا هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب القبض والبسط في الشريعة) وهذا يعني أنّه مادامت الأفكار الواردة من خارج الدين اسطورية فإنّ هذه الأساطير سيتمّ تزريقها إلى الفكر الديني، أي أنّ التأملات والتفاسير الدينية سوف تتغذى وتستمد عناصرها من الأفكار الاسطورية الخارجية. وعندما تتغيير الأفكار غير الدينية فإنّ الأفكار الدينية ستدخل مرحلة جديدة ومنطقة جديدة في دائرة الدين والتدين حيث تتأثر بها.

ومنذ أن بُدئت كتابة التاريخ بالمعنى المعاصر «أو لنقل بالمعنى العلماني» وسادت هذه اللغة في أجواء ثقافتنا الدينية فإنّ تحليلنا لواقعة كربلاء قد تغير بالكامل، فلو نظرتم إلى كتاب «منتهى الآمال» للمرحوم الشيخ عباس القمي صاحب كتاب مفاتيح الجنان، ترون أنّ الذهنية الحاكمة على هذا الكتاب ترتبط تماماً بعالم الأساطير. فقد ذكر القمي في هذا الكتاب روايات عن النبي الأكرم يقول: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا»، أي سواء حاربا أو صالحا فإنّ ذلك لا ينقص شيئاً من إمامتهما. أمّا لماذا صالح الإمام الحسن وحارب الإمام الحسين؟ فلا نجد في هذا الكتاب أثراً لتحليل هذه الواقعة التاريخية.

وبالطبع فهذا المسلك في كتابة التاريخ قد يرضي أذهان الكثير من المتدينين، وهكذا بالنسبة لسيرة النبي الأكرم والحوادث الواقعة في عصره أو في عصر أميرالمومنين وأشكال النزاع بينه وبين خلفاء عصره، وغير ذلك من الأمور التاريخية الأخرى التي يتمّ الحديث عنها بهذه اللغة ونرى أنّ المتدينين يقبلون بذلك ولا يواجهون أي مشكلة.

هذا بالنسبة للنبي وأئمة الدين، ولو توجهنا إلى العرفاء والصوفية لرأينا مثل هذه الحياة الاسطورية تلف رموزهم وشخصياتهم الدينية بحيث يصبغون هذه الشخصيات بصبغة ماورائية واسطورية إلى درجة لا يمكن التقرب إليهم ومعرفتهم على مستوى التفاصيل.

وهذا الأمر لا ينحصر بالدين الإسلامي، فلو نظرنا إلى المسيحية لرأيناها تتضمن مفاهيم من الصعب على المسلمين تصديقها وقبولها من قبيل أنّ إنساناً حاله حال سائر الناس وعلى حد تعبير القرآن: ﴿**كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ**...﴾[١٨] يعتبر إلهاً. ولكن هذا المعنى نجده مقبولاً في الرؤية الاسطورية المسيحية، وكلما رفعوا مرتبة عيسى في مقام الألوهية

---

(١٨) سورة المائدة، الآية ٧٥.

أكثر توغّلوا في عمق المضمون الديني الاسطوري أكثر. هذا هو التدين المعيشي الأسطوري لدى العوام. ولهذا السبب فإنّ المتدينين المسيحيين من علمائهم المحققين وغير الاسطوريين لا ينسجمون اطلاقاً مع ألوهية المسيح ومقولة التثليث، فالكثير من علماء الدين المسيحي يتحركون بجدية لإثبات أنّ المسيحية في الأصل لم تعتقد بالتثليث، وعلى أيّ حال ففي جميع الأديان نرى مثل هذه الرؤى الاسطورية، أمّا رؤية العالَم من موقع الاسطورة فيعني النظر غير التاريخي وغير العلمي للعالَم، وهذه الرؤية تختص بهذا النوع من التدين المعيشي والمصلحي.

ويمكننا تسمية الأنواع الثلاثة من التدين المعيشي والمعرفي والتجربي، بالترتيب: التدين البدني، التدين الدماغي، التدين القلبي. فالتدين المعيشي يهتم كثيراً بالأمور البدنية والعملية ويتجلى هذا النوع من التدين بالأعمال والشعائر الظاهرية، وبعبارة أخرى أنّ هذا التدين يقترن كثيراً بالآداب والطقوس الدينية التي لها دور مهم ومحوري في واقع هذا الدين، وأساساً فإنّ معيار التدين للشخص يتساوق مع هذه الأعمال والآداب. فكلما عمل الشخص أكثر في مجال الشعائر الدينية كان متديناً أكثر، فالعمل له دور عظيم في هذا الدين والإنسان المتدين يصرف قسماً كبيراً من عمره في هذه الأعمال، وقد رأيتم أنّ المتدينين في أجوائنا الإسلامية يفتخرون بأنّهم يتوجهون للحج في كل سنة ويزورون العتبات المقدّسة مراراً، يقول المولوي: إنّ أبا هريرة كان يأتي إلى النبي كل يوم وقد نهاه النبي عن ذلك وقال له: «زر غبّاً تزدد حبّاً»(19) فإذا أتيت إلينا كل يوم فإنّ ذلك من شأنه إضعاف المحبّة والعلاقة العاطفية. ولكنّ المتدينين عندنا يريدون الذهاب كل يوم إلى

---

(19) حلية الأولياء، ج17، ص 322 ـ الجامع الصغير، ج2 ـ النهاية لابن الاثير، ج1، ص 146.

مكة أو للزيارة، إنّ هذا العمل الكثير لدى هؤلاء يمثّل قاعدة ومعياراً لتدين الشخص، بالطبع فإنّ هذا الأمر يرتبط بالمعيار الذي يتخذه هذا الشخص لعمله، فلو كان من العوام فإنّه يتمسك بهذه الظواهر، ومعلوم أنّ نفس الصلاة بدون حضور القلب أفضل من جلوس الإنسان في مجالس الغيبة واللهو والكذب. فالدين المعيشي والمصلحي يهتم كثيراً بمقدار العمل، ويمكن أن يكون هذا العمل عبادة محضة أو عملاً سياسياً أو اجتماعياً وغير ذلك، فالمتدين بهذه النوع من الدين إذا كان سياسياً فربّما يتحرك من موقع تشكيل جمعيات ونشر الإعلانات السياسية أو الاشتراك في التظاهرات وإلقاء الخطب والمحاضرات، فكل هذه الأعمال يراها بمنظار ديني وتكون بهذه الرؤية عملاً دينياً، فلذلك تشتد حالة الإيمان والتدين في واقع شخصية هذا الإنسان، فالعمل هو المهم، ومثل هذا الشخص عندما يقوم بهذه الأعمال يستشعر الرضا في خاطره، أي أنّه يرى أنّه امتثل أمر الدين والشارع بأفضل صورة، وفي مقابل ذلك هناك نمط آخر من التدين كما يقول حافظ الشيرازي:

- ربّما يعطوك قصر الفردوس جزاءً لعملك.
- ولكن للشحاذين والخمارين من أمثالنا فيكفي عتبة كوخ!!

هذه العبارات تقع بالدقّة في مقابل التدين المصلحي، الذي يرى أنّ حقيقة وجوهر الدين تكمن في الأعمال الظاهرية وكثرتها وحجمها..

وبالنسبة للمشايخ ورجال الدين فإنّهم يرتبطون بهذا النحو من التدين لدى العوام، وأمّا القسمان الآخران من أقسام التدين، أي التدين المعرفي والتجربي فليس له رجال دين ومؤسسة دينية. غاية الأمر/ بما أنّ هذا النوع من التدين القشري والمصلحي هو المتداول والسائد في أوساط المجتمع، فقد أفرز شريحة خاصة باسم رجال الدين

الروحانيين، وهذه الفئة من الناس توجد في جميع الأديان حتى الأديان غير السماوية وغير الإلهية كالبوذائية.

السمة الأصلية لرجال المؤسسة الدينية ليست أنّ رجالها علماء في الدين لأنّه يوجد الكثير من الجهلاء في صفوفهم، وكذلك لا يعني اطلاق كلمة رجال الدين على هؤلاء أنّهم يعيشون التقوى والنزاهة والورع، لأنّ الأشخاص الذين يعيشون حبّ الدنيا وعدم التقوى بينهم كثيرون، فليس من الصحيح أن يقال إنّ رجال الدين والروحانيين هم أشخاص علماء ومتقون ونزيهون، لأنّ هذا المعنى هو تعريف للروحانيين المثاليين، وأمّا ما نجده في الواقع الخارجي فلا يتطابق مع هذه المقولة، حيث يمكن التوصل إلى مقدار تقواهم ومراتبهم العلمية من خلال سلوكياتهم وأقوالهم وكتاباتهم.

هناك شيء واحد مسلّم موجود في أجواء المؤسسة الدينية لجميع الأديان، وهو أنّ هؤلاء الأفراد يرتزقون من طريق الدين ويعيشون على الدين. وهذا أمر على درجة بالغة من الأهمية، ومن خلال ذلك يمكننا التمييز بين رجال الدين والمثقفين المتدينين، فالمثقفون المتدينون وإنّ اشتركوا في مجالات كثيرة ونقاط عديدة مع رجال الدين، إلاّ أنّ المميز الوحيد لهم هو أنّ المثقفين لا يرتزقون من الدين، أي أنّ خبزهم ومعيشتهم لا ترتبط بتدينهم، وبعبارة أخرى إنّ عملهم في هداية الناس غير مشروط بالأجر.

هنا أود أن أبيّن هذه النقطة، وهي أنّ رجال المؤسسة الدينية إذا أرادوا أن يكون كلامهم مؤثراً في واقع الناس وفي حركة الحياة لابدّ أن يقطعوا حبل معيشتهم من مخزن الدين، فإنّ كلام الشخص الذي يحقق لنفسه نفعاً من كلامه لا يقع مؤثراً لدى المخاطبين، لأنّ مقامه ومذهبه ومعيشته متطابقة مع بعضها، فكم من الأشخاص الذين يرفعون لواء الدين من أجل دنياهم ومعيشتهم. وما أكثر القصص التي تنقل عن فقر

وفاقة علماء الدين الذين لم يتحركوا في تدبير معيشتهم من موقع الاستفادة من الدين، وبذلك أضحوا مورد تكريم الناس ومدحهم واحترامهم. ومعنى الارتزاق من الدين لا ينحصر بإساءة أو استغلال الدين بأدوات الرياء والتظاهر بالزهد وأمثال ذلك من السلوكيات الباطلة والمنحرفة، فحتى الارتزاق المشروع من الدين أيضاً، بدوره غير مقبول، ولابدّ من إيصاد هذا الباب في أمور المعيشة، وعندما نقول الارتزاق المشروع من الدين فهذا لا يعني اجتناب الكذب والسرقة والغش في طبيعة التعامل مع الناس، بل أن تشترط في عملك لهداية الناس الأجر وتقول إنني أستلم أجراً على إرشاد الناس للطريق الصحيح، فهذا الأسلوب يشكل ضربة قوية لهذه المهنة ويجعل تأثير كلامك غير نافذ إلى قلوب المستمعين وبالتالي تترتب عليه مئات الآثار السلبية.

والارتزاق لا يختص بالارتزاق المالي، فهناك الارتزاق على مستوى القدرة السياسية والمكانة الاجتماعية، بمعنى أنّك بسبب كونك روحانياً ورجل دين تتمتع بامتيازات سياسية أكثر، فهذا بدوره نوع من الارتزاق، وأحد مطالب العلمانية هو هذا الأمر، وهو أنّ رجال الدين وعلماء المؤسسة الدينية ليس لهم الحق، لمجرّد كونهم رجال الدين، أن يحصلوا على امتيازات سياسية خاصة، وهذا المطلب شيء جيد ومبارك. على أيّة حال فرجال الدين يرتبطون في مهنتهم بطبقة العوام من موقع التدين الاسطوري والتقليد المعيشي، حيث تتولد فئة رجال الدين في أوساط طبقه العوام.

الله في التدين المعيشي

والآن لنرى مكانة الله في التدين المعيشي. الله في هذا النوع من التدين يمثّل إله الأمر والنهي وبالإمكان تصور عدّة أنحاء لحقيقة

الألوهية للدين، وهذه نقطة مهمة جدّاً، لأنّ الله يمثّل المحور الأساس في الفكر الديني، فتصورنا عن الله يشكل المضمون الديني للعقيدة، وفي التدين المعيشي يرتدي الله ثوب الشارع والمقنن الصارم في طبيعة أحكامه الشرعية في دائرة الحلال والحرام وأنّ الناس لا ينبغي لهم التقصير في امتثال هذه الأحكام الشرعية، وأحياناً نرى شدّة الإفراط في هذا التصور وأنّ الله ربّما يبحث عن مبررات لإلقاء الناس في جهنم بدلاً من إيجاد مبررات لإدخالهم الجنّة، فكيفية تصورنا عن الله مهم جدّاً، وقد كان حسين بن منصور الحلاج يقول: «إنّ المعشوق كله جمال وليس أسراراً» فهو في الواقع يشير إلى نوعين من تصور الذات المقدّسة وكل واحد منهما لا يمثّل الإله المقنن أو المشرع.

ويقول العارف حافظ الشيرازي:

ـ كيف لو وقع ظلّ المعشوق على العاشق

ـ فنحن محتاجون له وهو لنا مشتاق.

فهو مشتاق لينظر إلينا ونحن نحتاج إليه لنتعشقه، ونتغذى روحياً من هذا العشق ونستمد منه القوة والراحة والطمأنينة، أمّا بالنسبة للفلاسفة فإنّ الله يمثّل سرّاً وأحجية، حاله حال مسألة رياضية معقّدة، فحقيقة الألوهية مهيبة وينبغي حلّ تعقيدات هذه المسألة، وهكذا هي رؤية المتكلّمين للذات المقدّسة، أي أنّهم يشعرون بموجود عظيم ورهيب وغامض وغارق في عالم المجهول والظلام مهما سعوا لاستجلاء صفاته وحالاته، وعلى هذا الأساس يقضون أعمارهم في فك رموز هذا السرّ، ولكن بالنسبة للمتدين في التدين المعيشي فهذه الأمور غير مطروحة في علاقته مع الله، فالله بالنسبة له يمثّل حالة عاطفية لا سرّاً، وهو مقنن وشارع وسلطان وجبار وحاكم مقتدر وآمر شديد قابض بيده على السوط وينتظر وقوع مخالفة من أحد عبيده ليعاقبه، والنبي بالنسبة لهذا المتدين يمثّل هذا الدور أيضاً وقد بعثه الله

ليبلِّغ أوامره ونواهيه للناس، فعندما يكون التدين بهذا المعنى فإنّ اتّباع النبي يتخذ له طابعاً ومعنىً خاصاً، فاتّباع النبي هنا يعني العمل بأوامره واجتناب نواهيه والتحرك من موقع امتثال الأحكام الشرعية، فشخصية النبي في هذه الرؤية اسطورية وماورائية ومتوغلة في حالة فوق تاريخية وغير قابلة للادراك الذهني بما تتضمنه من تفاصيل وجزئيات في عمق الذات.

التدين المعرفي

والآن لا بأس بإلقاء نظرة إلى النوع الثاني، وهو التدين المعرفي أو الفكري والفلسفي، فهذا النوع من التدين لا يختلف كثيراً عن سابقه إلاّ أنّ المحور لهذا التدين شيء آخر، فالمتدين بهذه الرؤية الدينية يرى في الدين شيئاً آخر ويطلب منه شيئاً آخر، وأساساً فإنّ الدين بالنسبة له يمثّل مقولة معرفية، والدين المعرفي يتطابق تقريباً مع الدين الكلامي والفلسفي، وبعبارة أخرى عندما يريد هذا المتدين أن يتحرك في خط الإيمان والانفتاح على العقيدة والتوحيد فإنّ المهم لديه بالنسبة للتوحيد مثلاً هو معرفة الله معرفة عقلية، وكذلك بالنسبة للنبي فالمهم لديه معرفة النبي معرفة عقلية، ليتحرك نحوه من موقع الإيمان والالتزام الديني، وهكذا في مقولة الوحي والآخرة وعالم الغيب والشيطان وأمثال ذلك، فكل هذه المقولات الدينية يقبلها المتدين من موقع المعرفة الذهنية. وبالطبع فإنّ هذا التدين يحتاج إلى الاستمداد من معارف أخرى، بخلاف التدين المعيشي الذي يقوم أساساً على قاعدة الجزمية والتقليد ولا مجال فيه لحرية الفكر والرأي، لأنّ رأي المقلِّد تبع لرأي قائده الفكري ومرجعه الديني[٢٠].

---

(٢٠) أحياناً نسمع في أجواء الحواريات من يقول بأنّ رأي العالم الفلاني كذا ورأي فلان كذا، وأقول لهؤلاء إنّكم إذا كنتم تعتمدون على رأي الآخرين

إنّ الشخص المقلِّد يعيش حالة الجزمية، ولا يستطيع أن يخطو خطوة خلافاً لكبار علماء الدين، فمثل هذا الرأي لا ينطلق من موقع الاستدلال والتفكير، ولذلك لا ينسجم هذا اللون من التدين مع مقولة التعددية والبلورالية، فلا يوجد سوى طريق واحد أمام هذا الشخص وهو الطريق الذي رسمه له الأكابر، ولكن عندما نصل إلى التدين المعرفي نرى أنّ الأجواء تتبدل وينفتح طريق في هذا التدين نحو التعددية وإزالة غبار الجزمية عن الفكر.

إنّ من أهم خصوصيات التدين المعرفي هو أنّه يقوم على أساس التحقيق، فالإنسان المعرفي لا يمكنه أساساً أن يكون مقلِّداً بل لابدّ أن يكون صاحب رأي ومعرفة وينبغي أن تكون له منظومة فكرية ومبان عقائدية، ولهذا السبب لا يحتاج هذا التدين لرجال الدين، فرجال الدين ـ كما قلنا ـ يرتبطون بإيمان المقلِّدين لا المحققين. ومن هنا لا نرى ظاهرة الارتزاق في هذا النوع من الإيمان. وهذا الإيمان وبحكم كونه معرفياً فهو تعددي، لأنّك إذا كنت صاحب رأي في مجال العقيدة فلابدّ أن تقبل بوجود آراء أخرى في دائرة العقيدة وتنفتح على أصحاب النظريات والآراء الأخرى، فلا معنى للجزمية والحصرية في عالم الرأي والمعرفة ولا معنى لأن نقول بوجود رأي واحد صحيح في هذا المجال وهو رأينا، ثم نتحرك لغرض تجسيد هذا الرأي في الواقع الاجتماعي بأدوات القوة والحسم القهري، فكل هذه الأمور تتنافى مع مقولة المعرفة. فأهل التحقيق لا يتحركون في معرفتهم من موقع التقليد. هؤلاء يتبعون أدلتهم وآراءهم، وشعارهم هو «نحن أبناء الدليل» وعندما

= وتقلدوهم فلا ينبغي أن تدخلوا في حوار ومباحثة، لأنّكم لا رأي لكم فكيف يمكنكم البحث من موقع الاستدلال لإثبات الرأي، وإذا كنتم من أهل التحقيق فعلامَ تستندون في كلامكم بقول زيد وعمرو؟ ينبغي عليكم طرح رأيكم والاستدلال عليه لا أن تستدلّوا لإثبات رأيكم بقول الغير.

تكون لهم هذه الرؤية فبطبيعة الحال ينتهي أمرهم إلى قبول التعددية، بمعنى أنّ هذا الشخص عندما تكون له رؤية في مسألة التوحيد فمن الطبيعي أن يقبل بأن تكون للآخرين رؤية أخرى في هذه المسألة، فمثل هذا الشخص يعلم أنّ الإنسان، ومن خلال تنوع أدوات التفكير ستكون له طرق متعددة للوصول إلى الحقيقة، ويعلم أنّ عالم الفكر هو عالم يموج بالاهتزاز وعدم الثبات والتنوع، فالحقوقي أو الفقيه مثلاً لا يعسر عليه هضم الاختلاف في الرؤية الحقوقية أو الفقهية، بل لا يرى مناصاً من اختلاف الرأي والفتوى ويرى أنّ هذا الاختلاف شرط المعرفة، فمن المحال أن يقال بوجود طريقة في عملية الفكر في علم الحقوق يخرج منها جميع المحققين والحقوقيين بنتيجة واحدة، فالتنوع في عالم الفكر والرأي هو مقتضى طبيعة هذا العالم، ولذلك فالتعددية تكون مقبولة في هذه الأجواء ولا تحتاج إلى دليل لإثباتها.

ومن هنا لا يكون المتدين المعرفي دوغمائياً وجزمياً لأنّه لا يتحرك من موقع التقليد بل من موقع التحقيق. ورؤيته لحقيقة الألوهية رؤية أخرى، فالله في نظره ليس أحجية وأمراً غامضاً بل سرّاً من الأسرار، ومن شؤون الأسرار أن تبتلع الإنسان في جوفها وتحيط به بدلاً من أن يحيط بها الإنسان أو يبتلعها، والأسرار لا تقع في شباكنا بل نحن الذين نقع في شباكها لتصيدنا، فالسر أمر أوسع بكثير من وجودنا، فهو كالبحر الذي يحيط بنا لا أننا نحيط بالبحر، وبالإمكان أن نسبح في البحر ولكن كلما توغلنا في البحر أكثر فإنّه سيحيط بنا أكثر، فالإنسان المتدين من موقع المعرفة يكون حاله كذلك في مقابل الذات المقدّسة، بينما بالنسبة للشخص العامي فيكفي هذا المقدار وهو أن يقال له بأنّ ملاكاً نزل على النبي وألقى في سمعه الخطاب الإلهي أو ألهمه هذا الخطاب في قلبه، ولكنّ هذا المقدار للمتدين المعرفي ليس كافياً اطلاقاً فهو يريد السر الكامن في هذه العملية وبالتالي وضعها في

إطار معرفي، ولهذا يجد نفسه مضطراً إلى الاستمداد من المعارف التي تقع خارج الدين، ولا يمكنه الاكتفاء بالمعارف الدينية المحضة.

على سبيل المثال الملا صدرا الذي يعدّ فيلسوفاً ومتكلّماً معرفياً يقول: إنّ فهم الفيلسوف مسألة المعاد ليس كفهم العوام من الناس لهذه المسألة. ويقول: إنّ على الفيلسوف أن تكون له رؤية فلسفية عن المعاد لا رؤية عامية. فالاعتقاد بالمعاد شيء، وماهية هذا المعاد ماهي، وما هو على وجه الدقة، وكيف يتمّ إحياء الموتى، شيء آخر. ففهم هذا الأمر يحتاج إلى تحليل فلسفي، ومن أجل أن تكون لدينا رؤية فلسفية عن المعاد أو عن الله أو عن الوحي ينبغي استخدام أدوات فلسفية في هذا المجال، فعندما تستخدم مفاهيم فلسفية لبحث قضية دينية معينة ففي الواقع سيكون لك دين فلسفي وتقوم بفرض مفاهيم معينة على الدين وتجعله في إطار جديد على مستوى الرؤية والعقيدة، وعندما يتحقق لك ذلك ستكون معرفتك الدينية سيّالة جدّاً وترتبط بالمنظومة المعرفية والفلسفية التي تستخدمها في استكناه وغربلة المفاهيم الدينية، وفلاسفتنا استخدموا الأدوات الفلسفية اليونانية لمعرفة قضايا الدين من موقع العمق الفكري، ولكنّ هذه المنظومة والأدوات الفلسفية ليست هي الوحيدة التي يمكن استخدامها لمعرفة تفاصيل الدين، رغم أنّها الوحيدة التي استخدمها فلاسفتنا ومتكلمونا لحدّ الآن.

إنّ الدين المعرفي يساوق التاريخية والتحوّل والاستيحاء من الأفكار الموجودة خارج الدين، وهكذا بالنسبة للاعتقاد بالنبوة، فالنبي في هذه الرؤية ليس شارعاً ومقنناً فقط، بل أسمى من ذلك حيث يقوم بتعليم الناس رؤية جديدة عن هذا العالم، وفرق كبير بين أن تقف أمام الوالي أو القاضي الذي يقول لك إفعل كذا وكذا، وبين أن تقف أمام استاذ يعلمك دروساً في دائرة الحقيقة ويقول لك فكّر بهذا الشيء وتعمّق في طبيعة الفهم لتصل إلى ما وصلت إليه من المعرفة.

وقلنا إنّ التدين السائد بين عامة الناس هو التدين المعيشي بصفته الجزمية والتقليدية والاسطورية، فهذا التدين يقوم أساساً على مجموعة من الآداب والطقوس، بمعنى أنّ المتدينين هنا يهتمون بالأعمال الخارجية وبمقدار حجمها ويكون هو الملاك للتدين عندهم، وأمّا بالنسبة للتدين المعرفي فالمعيار الأساسي هو الفهم، وعلى سبيل المثال أنّ المتدينين في التدين المعيشي يتحركون في خط الدعاء والمناجاة مثلاً، ولكنّ المتدين المعرفي يريد أن يفهم ماهية الدعاء ولماذا ندعو، بينما الدعاء عند المتدين التجريبي، كما سوف نرى، لا يقوم على أساس الرغبة باستجابة الدعاء ونيل مطلوبه الواقعي، بل يتحرك على مستوى كشف هذه القضية ويذوق هذه الحال من موقع الوجدان.

وعندما نقول إنّ التدين المصلحي يقوم على الجزمية، فهذه الجزمية تختلف عن اليقين، فالشخص إذا وصل إلى حالة الجزم فهو غير مستعد لمواجهة النقد ولا يطيق سماع الرأي الآخر، فالعالَم بالنسبة لهذا الشخص عالم ساذج وليس فيه تعقيدات كبيرة والأجوبة عن الأسئلة واضحة ومشخصة والحق معلوم وظاهر وكذلك الباطل، ومَن هم أهل الحق ومَن هم أهل الباطل، ولا توجد سعة ودقة في عمق تفاصيل هذا الواقع النفساني، ولهذا السبب فإنّ التدين المصلحي، وخاصة في نوعه العلمائي، يتسم بالتجزئة والفرقة، بمعنى أنّه يسمح لبروز التعصبات والفرقة بين أطيافه وفئاته ومن خلال ذلك يزداد حجم النزاعات وتتعمق الخصومات، وبما أنّهم يتحركون من موقع التقليد فإنّهم لا يقبلون بإجراء حوارات بين المحققين ولا بين المقلِّدين. ففي هذا التدين يتحرك كل شخص تبعاً لمقلِّده والرمز الذي يراه قدوة له وهو غير مستعد لاستبدال الرمز والقدوة بشخصية أخرى أو الاستماع لخطاب آخر، ولذلك فإنّ المتدين بهذا الدين إذا كان من العوام فلابدّ أن يكون من المبهورين بالقدوة والرمز.

من هنا تنشأ عبادة الشخصية بحيث تصل إلى درجة يعجز الإنسان معها من مواجهة الذات المقدّسة، أي لا يستطيع الارتباط مع الله مباشرة ولا يستطيع النظر إليه والتخاطب معه بل يرى لزوم وجود واسطة بينهما، فهو بحاجة إلى شخصيات وكائنات تأخذ بيده إلى الله وتضع يده في يد الله بل قد تحلّ محلّ الله في قلبه وعقيدته، والشاهد على ذلك ما نراه من زيادة حجم الزيارة وكثرة المراقد المقدّسة في أجوائنا الدينية لأنّ هؤلاء الأشخاص لا يجدون لذة في الاتصال المباشر مع الله تعالى، ولا يشعرون بالانفتاح القلبي على الذات المقدّسة من موقع الحبّ والعاطفة، أو ليس لهم فهم كاف لهذه المسألة، أو يعيشون الخوف والخشية الخفية من حالات المواجهة مع الله ويريدون الاتصال بشيء ملموس وموجود في الخارج الموضوعي ليمنحهم قوة الإيمان ويعمّق لديهم إيمانهم الفطري والديني.

وقد تقدم أنّ التدين المصلحي ينطلق من موقع الجزمية، ولكن عندما يخرج الإنسان من أجواء هذا التدين إلى أجواء التدين المعرفي فسوف تتبدل الحالة، فالعبادة في التدين المصلحي عبارة عن عبادة ظاهرية، أي أن يقيم الصلاة ويصوم ويتوجه للحج والزيارة ويتصدق وأمثال ذلك، وأمّا في التدين المعرفي فهذه الأمور وإن كانت موجودة في واقع حياة المتدين وممارساته الدينية، ولكنّها تختلف في محتواها ومضمونها، هذا أولاً. وثانياً، سوف تضاف إلى هذه العبادات عبادات معرفية أخرى لا توجد في ممارسات المتدين العامي.

إنّ الانطلاق في البحث العقائدي من موقع الشك والسؤال والنقد يمثّل للإنسان المتدين بنوعه المعرفي عين العبادة، بل إنّ هدفه والغاية من أعماله وعباداته هو تحقيق هذا الغرض، أي الفهم الواعي لطبيعة الدين والعقيدة، فالمتدين المعرفي يتحرك في سلوكياته الدينية لغرض تحقيق فهم أفضل للدين، ولذلك يطرح أسئلة وعلامات استفهام وينتظر

الجواب، وعندما يستلم الجواب يتحرك نحوه من موقع النقد، ولهذا السبب فلا طريق للدوغمائية في هذا النمط من التدين، فمثل هذا الإنسان لا يمكنه أن يتوقف في حركته الواعية للدين ويقول إنني وصلت إلى النهاية، لأنّ حركة الفكر لا تتوقف والاسئلة لا نهاية لها، والنقد لا يعرف حداً معيناً، والعقلانية، التي تمثّل الأساس والقاعدة للتدين المعرفي، نهمة وشرهة للمعلومات ولا تعرف الشبع. وتتحرك باتجاه نقد الآراء والأفكار المختلفة وتسعى إلى هضم ما تحصل عليه من مفاهيم ونظريات متنوعة ولا تعرف التوقف في هذا السبيل، من هنا كان التدين المعرفي تعددياً بالذات والطبع، أي أنّه يقبل في عمق ذاته التعددية في الرأي والفكر والتفسير ولا يمكنه أن يكون حصرياً.

وإذا كان العالم في نظر المتدين المصلحي يتمثّل بشكله الساذج والبسيط، فإنّ العالم لدى المتدين المعرفي يعيش تعقيدات كبيرة ويخرج عن شكل مسألة بسيطة، ففي كل مورد تثار فيه عشرات الأسئلة والنظريات والآراء المختلفة، مثلاً بالنسبة للمتدين المصلحي فإنّ حكم الصدق والكذب واضح، فالصدق حسن والكذب قبيح ولا مشكلة في هذه المسألة، ولكن عندما يدخل الإنسان عالم التدين والإيمان المعرفي فإنّ هذه السذاجة والبساطة ستزول لتحلّ محلها تعقيدات عجيبة، الكذب أو الصدق وسائر الأحكام الأخلاقية بشكل عام معقدة وليست مسألة بسيطة، وهكذا بالنسبة لمسألة الشيطان، فالحكم الديني يقول للمتدين المصلحي أن لا ينخدع بوساوس الشيطان ويتجنب الوقوع في أوحال الرذيلة، وهذا الحكم بمثابة أصل يحكم جميع أرجاء حياته، فلذلك يسعى هذا الشخص إلى تجنب الوقوع في حبائل الشيطان والتزام الحركة في الخط المستقيم، ولكن بالنسبة للمتدين المعرفي فإنّ أصل وجود الشيطان وظهوره يعني ظهور المعصية والذنب في هذا العالم، ولهذا يتساءل هذا الشخص عن حقيقة الشيطان وكيفية مجيئه

إلى هذا العالم ونفوذه إلى قلوب بني آدم وهل إنّه اسطورة أو حقيقة، ويتساءل عن دور الشيطان في مفاهيم مهمة تتصل بالمسيرة الأخلاقية للإنسان على مستوى الجبر والاختيار.

هذه الأسئلة كانت مطروحة في تاريخ الفكر الديني في الإسلام وغيره من الأديان. وعندما تراجعون الكتب الكلامية في الفكر الإسلامي ترون أنّه لا يوجد رأي واحد في هذا الميدان بل هناك اختلاف وتنوع كبير في الآراء بحيث يقع الإنسان في حيرة وأحياناً يصل به الأمر إلى حد اليأس، هذه الأسئلة المتنوعة لا نجدها في التدين المصلحي للعوام بل هناك منظومة من العقائد المتصلبة والمتحجرة في دائرة هذا الدين ويجب على الإنسان الإعتقاد بها وكل من يقول خلاف ذلك فإنّه سيبتلي بعذاب القبر.

إنّ تعطيل التدين المعرفي وإلغاءه من واقع الحياة الفكرية يؤدي إلى الدوغمائية، وعندما ترون في مجتمعنا الديني، وفي أوساطنا الشيعية وكذلك في الأوساط السنّية، أننا نواجه نوعاً من الدوغمائية الثقيلة وأنّ كل صاحب رأي جديد يتعرض للخطر على نفسه وماله وحيثيته الاجتماعية فهو بسبب أنّ التدين المعرفي ضعيف ويعيش في حالة من الهامشية وأنّ عامة الناس على اختلاف آرائهم ونظراتهم لا يرون سيالية الفكر الديني، فكل ما يرونه ويسمعونه هو الخطاب المتكرر والممل لأرباب المنابر ويتصورون أنّ الكفر والإيمان يخضع لما يقوله هؤلاء وأنّ أدنى انحراف عن هذا المعتقد يفضي بالإنسان إلى جهنم وبئس المصير، فالتدين المصلحي إذا تحول إلى تدين معرفي سينتهي إلى قبول التعددية في واقع الوعي الديني وإلاّ فسيبقى على حالته العامية، وفي الحقيقة أنّ هذا التدين ينتهي إلى مسخ حقيقة الدين ويبدله إلى مجرّد متاع وبضاعة تباع وتشترى وتستخدم لتحصيل الثروة والسلطة وأمثال ذلك.

إنّ الحيرة والشك في التدين المعرفي ينمو بشكل طبيعي في أجواء هذا النوع من التدين، وهذا الشك عبارة عن شك سالم لا شك مرضي، أي أنّه شك ناشئ من موقع اقتضاء المعرفة وحركة الفكر، لا الشك الذي ينطلق لهدم المعرفة وتجميد حركة الفكر. فالشك هنا ليس من أجل الشك، بل بدافع من الحيرة وتعدد مصادر المعرفة وتنوع الطرق والآراء والنظريات، فكل مجال تنفتح فيه آفاق العقلانية فإنّ الحيرة والتشكيك تتولد في تلك الأجواء ولا يمكن إلغاؤها وطردها، فصحيح أننا في دائرة العقلانية سنحصل على بعض الأمور اليقينية والقطعية، ولكنّ هذه الأمور قليلة ونادرة ولا يمكن تأسيس بناء معرفي عليها، فعندما ندخل تفاصيل المعرفة بصورة جدية وننزل من سماء البديهيات والثوابت لنصل إلى أرض المسائل الفرعية نسمع ضجيج اختلاف الآراء التي لا يمكن حذفها وإلغاؤها.

إنّ بحث القراءات المتعددة عن الدين يتولد وينمو تدريجياً في مجتمعاتنا الدينية، ولهذه القراءات مخالفون وموافقون كثيرون، وهذه إحدى مقتضيات ولوازم التدين المعرفي، فما يقال من وجود قراءات متعددة للدين وما نراه من تصدّي رجال الدين لهذه المقولة من موقع الخصومة والعقدة فإنّ سببه أولاً: إنّ هذا التدين المعرفي يعيش دائماً بهذه الصورة حيث يمتد التنوع إلى طبيعة هذا النوع من التدين. ثانياً: إنّ معارضة رجال الدين لمقولة التعددية إمّا ناشئة من جهلهم بمضمون هذه المقولة، أو بسبب الدوافع النفعية التي تتناغم مع إيمان العوام وأنّه لا ينبغي تعريض إيمان العوام للاهتزاز والشك. ولكنّ هذه المسألة عند أهلها كالشمس في رابعة النهار لا تقبل الشك والترديد.

عندما يتحرك الإنسان في خط العبادات والأعمال الظاهرية أو يحفظ القرآن مثلاً فإنّ ذلك لا يحقق له السعادة الأخروية، بل يجب على الإنسان أن يخلق تحوّلاً في ذاته ليجد السعادة والراحة والطمأنينة

ويعيش الجنّة في هذه الدنيا ويصحبها معه إلى الآخرة. فإذا اكتفى الإنسان بهذه الظواهر والشعائر فربّما يكون من أهل النجاة في الآخرة، ولكنّ كونه من أهل النجاة يختلف عن كونه من أهل السعادة والقرب الإلهي، فقد لا يكون مصير الإنسان في الآخرة إلى جهنم، ولكن عدم إلقائه في جهنم لا يعني حصوله على الرضوان الإلهي والجلوس في مقام القرب المعنوي، فالعبادات أساساً تجعل الإنسان يقول بأنني عبد ولست إلهاً، فالغرض من العبادة هو إزالة حالة التكبر والأنانية والعجب من واقع الإنسان وباطنه، فأصل وأساس العبادة والهدف منها هو تذليل النفس، وأن يعيش الإنسان في واقع الذلة الحقة الحقيقية ولا يرى لنفسه حظاً من الألوهية، ويشعر بالفخر في حركته المعنوية في خط العبودية والرسالة واتصافه بهذه الفضيلة.

التدين التجريبي

هذا النوع من التدين يهدف لنيل التجربة الدينية بما تمثّله من جوهر الدين وذاته، أي أنّ المكلّف هنا يتحرك في أعماله الشرعية وممارساته الاجتماعية والتزامه بالقيم الأخلاقية ليس لأغراض موجودة في نفسها بل ينظر إلى ما وراءها فيهتم بكل شيء يحقق له التجربة الباطنية ويساهم في تفعيلها وتنشيطها في روح الإنسان، فالهدف من هذه الأعمال والتكاليف هو تحقيق جوهر الدين في ذات الإنسان لا إعمار الدنيا ولا السعادة في الآخرة ولا السياسة ولا الاجتماع ولا الاقتصاد، وهذا لا يعني أنّ هذه الأمور ليست بذات قيمة بل هي بمثابة معطيات ونتائج في حركة الإنسان وراء تحقيق جوهر الدين، فجوهر الدين يحصل من خلال تحقق التجربة والكشف وحدوث تحوّل جوهري في كيان الإنسان وشخصيته الإيمانية وتفتح عناصر الخير فيها.

إنّ قيمة الأعمال الدينية تتلخص في إيصال الإنسان إلى تلك

الحالة الروحية في وجوده، فعندما يصلي الإنسان أو ينفق من أمواله أو يقول الصدق ويجتنب الكذب ولا يعتدي على حقوق الآخرين كل ذلك من أجل تحصيل القابلية للكشف، وبالطبع فجميع هذه الأمور لها معطيات ومداليل اجتماعية أيضاً، والعلمانية أيضاً تهتم بهذه الأمور في ما تفرزه من آفات أو منافع اجتماعية ولكنّها لا تكون دينية حينئذ بل تكون لها مداليل سياسية واجتماعية، ولذلك نرى في المجتمعات العلمانية وجود حالة الإنفاق والتصدق ومد يد العون للمحتاجين والمحرومين كل ذلك يتمّ بمنظار غير ديني، كأن يكون بدافع إزالة الطبقية والمساهمة في انعاش السعادة الفردية والاجتماعية، فمثل هذه الأعمال تكون مطلوبة ومحمودة لو أتى بها الإنسان بتلك الدوافع، ولكنّها لا تكون دينية حينئذ، وأساساً فإنّ النقطة التي أكّد عليها الأنبياء في تعاليمهم هو أنّ هذه الأعمال والممارسات الخيرة لا تكون دينية إلاّ إذا ساهمت في تحقيق التجربة الدينية في باطن الإنسان وأدّت إلى إيجاد تحوّل في شخصيته الإيمانية بحيث يتجه هذا الشخص اتجاهاً آخر في حركة المسؤولية والإيمان الديني.

وعندما يعيش الإنسان هذه التجربة الدينية يحصل على مرتبة اليقين، ولكنّه لا يعني الجزم، ولا الشك والحيرة، بل اليقين هنا من جنس الأمور التي تثير في روح الإنسان السكينة والاستقرار والإيمان والأمن وترفع عنه حالة القلق والصراع الداخلي، فيعيش الإنسان في آفاق رحبة من المعنويات ويخرج من أجواء الحقارة والذلة والأنانية ليصل إلى بهجة الوصال، وهنا يفترق طريق المتدين بالدين العرفاني والتجريبي عن المتدين المعرفي والمتدين المصلحي، حيث يسير الأول بدافع إزالة الستار وتمزيق الحجاب بينه وبين الحقيقة.

ومن معطيات الإيمان التجريبي والعرفاني حصول الإنسان على حالة البهجة، فعندما ينال الإنسان بهجة الوصال مع الحقيقة يتحد

روحياً مع هذه الحياة في هذا العالم، أي أنّ العالم يرتدي حلّة جديدة ومعنىً جديداً ويفهم هذا الشخص لماذا وكيف تقع الحوادث في أجواء هذا العالم، وفي نفس الوقت لا يتحرك بعيداً عن المجتمع أو الالتزام الديني بل يؤدي دوره بأفضل وجه، وبالرغم من أنّ الأعمال التي يقوم بها هذا الشخص تشابه سائر أعمال الناس إلاّ أنّه يعلم لماذا يتحرك بهذا الاتجاه، فهذه الحياة لها ظاهر وباطن، وباطنها مليء بالمعاني الإنسانية والحيوية والنشاط، فهذا الشخص يدرك جيداً علاقته مع الله في هذا العالم وأين يقف من مجريات الأحداث ومن يرعاه ويتولى أموره، ولذلك فالحياة الدنيا عنده بمثابة البستان والجنّة، وهي ليست بلا مفهوم ولا معنى ولا هدف، وليس الإنسان موجوداً غريباً قد قذف به في هذا العالم (كما تقول الوجودية) والأعمال والشعائر الدينية لمثل هذا الشخص واضحة تماماً وليست ثقيلة عليه، فربّما يكون المتدين من العوام يشعر بثقل الصلاة اليومية أو الصيام، وبالطبع فالكثير من الناس بالرغم من عدم ارتياحهم للعبادات ولكنّهم يأتون بها امتثالاً للأوامر الإلهية، وهذه حالة جيدة ولكنّها لا تمثّل مرحلة سامية من الإيمان والرسالية والانفتاح على الله.

إنّ العبادات تصدر من النبي بدافع تجربته الباطنية، ، أي أنّها معلولة للتجربة الدينية التي يعيشها النبي ولكنّها بالنسبة لعامة الناس تمثّل علة للتجربة الدينية، بمعنى أنّهم ينبغي أن يتحركوا في سلم العبادات ليصلوا إلى معراج التجربة الدينية في حين أنّ الإنبياء لكونهم أصحاب تجربة دينية فإنّ العبادات تصدر منهم من هذا المنطلق، فعندما ترى في نفسك الحب والاحترام لشخص معين فإنّك لا تحبّه بروحك فقط بل تقف ببدنك في مقابله من موقع الاحترام واظهار المحبّة، وهكذا هي عبادة الأنبياء، فالنبي عندما يكتشف الله في واقعه الروحي فإنّه يقع ساجداً على التراب في مقابله، فبدنه تابع في خضوعه للروح،

فعندما تكون روح الإنسان مؤدبة فإنّ بدنه يكون مؤدّباً بالتبع. فهذه العبادات تصدر من هؤلاء العظام من مواقع حضور إيمانهم في أجواء المعنويات، فليست العبادة هي البداية للحركة في خط النبوة، فهؤلاء صاروا أنبياء أولاً ثم صدرت عنهم العبادات التي علّموها للناس. ونحن بدورنا ينبغي أن نتحرك في مسار العبودية والإيمان بنحو معكوس، فنحن نتوجه في حركتنا العبادية من الأسفل إلى الأعلى والأنبياء يتحركون من الأعلى إلى الأسفل، نحن نعبد ونعمل بالتعاليم الأخلاقية لنحصل على التجارب الدينية، وأمّا الأنبياء فإنّ عبادتهم ناتجة من وصولهم إلى الغاية والحقيقة، فهم شرعوا باكتساب الأدب الباطني ثم تحركوا على مستوى العمل بالأدب الظاهري.

والخلاصة أن الدين عبارة عن هوية مغلّفة بثلاثة أغلفة أو أطر: أحدها يمثّل المركز والمحور للدين وهو التجربة الدينية، ويحيط به غلاف من القيم الأخلاقية، والإطار الثالث هو الأحكام الفقهية. فلو نظرنا بمنظار النبي من الأعلى فالبداية هي التجربة الدينية ثم الأخلاق ثم الفقه. وأمّا بالنسبة لنا وعندما نريد التحرك في خط الدين ونقترب من المركز فلابدّ أولاً من الشروع من الفقه، وبعد العبور من هذا الإطار نصل إلى إطار القيم الأخلاقية، وبعد أن نتجاوز هذه المرحلة نصل إلى قلب التجربة الدينية. فالتدين المصلحي يقف عند عتبة المرحلة الأولى، أمّا التدين المعرفي فيتجاوزها ولا يقف عندها بل ينظر إلى الإطار الأول والثاني من موقع الوعي المعرفي والإيمان العقلاني، وأمّا التدين التجريبي العرفاني فيريد النفوذ إلى قلب الدين وبذلك يملك تجربة دينية تمنحه البهجة والوصال والكشف واليقين النبوي. وعندما يعيش هذه المرتبة فمن الطبيعي والمنطقي أنّ يملك المراتب الأخرى أيضاً، فالغاية لهذا التدين التجريبي هي التجربة الدينية، وأمّا في التدين المصلحي فالنبي بمثابة الشارع والمقنن الذي

يصدر الأوامر والنواهي، والنبي، بالنسبة للمتدين المعرفي بمثابة الفيلسوف والعالم من الدرجة الأولى ويعلّم الناس الحقائق والأمور الدقيقة، ولكنّ النبي في نظر المتدين العارف هو صاحب تجربة، وكونه صاحب تجربة يختلف عن قولنا إنّه معلم جاء لتعليم الناس أوامر السماء، وغير قولنا إنّه مقنن يضع بين أيدينا عدّة قوانين وأحكام ويوجب علينا العمل بها، بل هو صاحب كشوفات وتجارب وقد دعانا لتناول هذا الغذاء من مائدته، يقول مولوي:

ـ لقد ذهب المملون فأغلقوا باب البيت.

ـ وليضحك الجميع على هؤلاء المملين.

ـ اصعدوا إلى المعراج لأنّكم من آل الرسول.

ـ وقبّلوا وجه القمر عندما تظهرون على السطح.

يقول: ألستم أتباع النبي؟ النبي صعد إلى المعراج فعليكم أن تصعدوا كذلك، هذه هي التبعية للتجربة النبوية، وهي غير التبعية لأوامره ونواهيه، وغير البحث في تعاليمه وأفكاره من موقع العمق الفكري، بل هي عين تكرار التجارب النبوية، فالنبي كانت له تجارب باطنية وقد وضع قدمه على مواقع سامية ورأى حقائق غيبية لهذا العالم، فلماذا لا تتحركون وراء هذه الكشوفات وترون هذه الحقائق؟ إنّ الله في هذه الرؤية لا يتمّ اختزاله بالمقنن أو المعلم، بل الله الذي يتجلّى لعباده من موقع العشق والجاذبية العاطفية، والإنسان في مقابله لا يسلّم أمر بدنه وعقله إليه بل يسلّم قلبه وروحه.

هذه هي التجربة النبوية التي أكّد عليها العرفاء، والإيمان بهذه الرؤية هو العشق، وحقيقة الألوهية تمثّل جاذبية العاشق، وأهم عبادة في هذا التدين، المراقبة والتأمل والعودة إلى الذات لا مجرّد العمل بالأحكام الفقهية أو مجاهدة النفس وتهذيبها من موقع القيم الأخلاقية، وبالطبع فإنّ هذه الأمور جيدة ولازمة ولكن هناك شيء وراءها، ومثل

هذا التدين وبهذا المستوى غير قابل للتعميم واستيعاب جميع الأفراد بالطبع، والأنبياء لم يطلبوا من جميع الناس أن يكونوا بهذا المستوى لعلمِهم أنّ هذا الأمر لا يتحقق على أرض الواقع النفساني للناس، ولكن لو لم يكن مثل هذا التدين وبهذه الرؤية لكان النوعان الآخران من التدين فارغين في المحتوى والمضمون ويتبدلان إلى مجرّد تقليد شكلي بدون جوهر وبدون هوية في ذات الدين، فلابدّ أن يتحرك الإنسان في طريق التحقيق والتأمل ليصل إلى هذا الجوهر وتكون حركته منطلقة في خط الاستقامة والإيمان بالاعتماد على ذلك المحور المعنوي والروحاني.

الملاحظة الأخرى أنّ هذا التدين التجريبي أكثر من التدين المعرفي على مستوى قبول التعددية، لأنّ التجربة الدينية هي في الأساس متعددة وبلورالية، فإذا كانت المعرفة البشرية تقتضي التنوع والتعدد، فإنّ تعددية التجربة البشرية أكثر منها بمراتب، والمثال الساذج على ذلك هو طعم السكر، فعندما نضع السكر في فمنا ونذوق طعمه الحلو نقول إنّه: حلو. ولكن هل أنت مطمئن أنّ طعم السكر في فمك هو ذات الطعم للسكر في فمي، الحقيقة أنّ طعم السكر لدى جميع الأفراد يختلف لدى كل واحد منهم، ولا ينبغي أن ننخدع بكلمة «سكر» الواحدة التي تطلق على الجميع، لأنّ هذه الكلمة لا تختزن حقيقة واحدة. أو عندما ندخل بستاناً مثلاً ونرى أشجاراً ونباتات وأزهاراً وغير ذلك، ولكن هل إننا نرى واقعاً شيئاً واحداً في هذا البستان ونتذوق أمراً واحداً من هذا المنظر على مستوى الكشف والتجربة والفهم؟ كلا، إنّ هذه التجربة متعددة بعدد الأفراد، ومن هنا قال العرفاء: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، فهذا الأمر يترتبط بالتدين التجريبي، والطرق المرسومة إلى الله متعددة بعدد نفوس الناس بل بعدد أنفاس الناس، فعندما نسلك في طريق التجربة الدينية نرى

حقيقة هذا التعدد والتنوع، وهذا التعدد غير قابل للاجتناب، ولهذا السبب كان العرفاء يؤمنون بالتعددية أكثر من المتكلّمين والفقهاء.

إنّ أشكال الصراعات الدينية والحكم بالتكفير والارتداد والقتل كلها تتصل بدائرة التدين المصلحي والفقهي، القشري، العامي، الدوغمائي، الاسطوري، التقليدي، فعندما نبتعد من دائرة التدين المصلحي ونتقدم خطوة في عمق التدين التجريبي، الوصالي، البهجتي، اللبي، اليقيني، والقدسي، فمن الطبيعي والمنطقي أن تفتح الكثرة أبوابها أمامنا، فلا شيء من إيمان الأفراد يشبه الآخر، وربّما تكون الأعمال الظاهرية متشابهة ولكن أحوال القلوب لا يمكن أن تتشابه، فلا يوجد إيمانان متشابهان ولا يوجد عشقان متماثلان، ولا توجد حالتان نفسانيتان بل طعمان متشابهان، فعندما تصل النوبة للتجربة والذوق فإنّ الكثرة ستتجلّى بوضوح وتكون غير قابلة للتقييد والانضباط.

التدين المعيشي والعالم والجديد

قلنا إن التدين المعيشي هو في الأساس نوع من الدين الدنيوي الذي يستخدم لحل مشاكل الإنسان في هذه الحياة ولإعمار الدنيا ويرتبط بأمر معيشة الإنسان ويستوحي منه الإنسان توصيات وتعاليم في دائرة السياسة والاقتصاد والتعليم والتربية، وهذا النوع من التدين هو السائد بين المسلمين، فالمسلمون يدّعون أكثر من غيرهم بأنّ دينهم دين اجتماعي خلافاً للمسيحية، فيرى المسلمون أنّه لا رهبانية في دينهم وأنّ هذا الدين لا يصح اختزاله في المساجد والتكايا وأنّ العلاقة مع الله ليست علاقة فردية بل تمتد لتستوعب مجالات وآفاقاً أخرى في حياة الفرد والمجتمع الإسلامي، فالإسلام يريد من الإنسان نشاطات وأعمالاً كثيرة، وأمّا أنّ هذا المعنى والمفهوم صحيح أو غير صحيح

فهذا يتصل بعلم الكلام، ولكن لا شك في أنّ نبي الإسلام قد مارس الأمور الاجتماعية والسياسية، فعندما بعث للناس وأعلن دعوته وتحرك لنشر هذا الدين الجديد والفكر الجديد في أوساط الناس واجه مخالفين وموافقين له، وقد تحرك هؤلاء المخالفون والموافقون في ميدان العمل من موقع الشدّة والتنازع ونتج عن ذلك وقائع كثيرة في تاريخ الإسلام، ولم يبتعد نبي الإسلام عن هذه الوقائع بل تدخل في هذا الميدان وباشر الأمور السياسية والاجتماعية وبنى مدينة وأخذ بعهدته أمر تدبيرها وإدارتها، فأحياناً ينطلق في تعامله مع الأعداء من موقع الصلح وأخرى من موقع الحرب والقتال، وكان يواجه حالات مختلفة من الحبّ والكراهية ويقف باتجاه كل ظاهرة وحالة موقفاً معيناً. ومجموع هذه الحوادث أنتجت تاريخ الدين، وصار الدين على شكل أمر تاريخي وتدريجي الحصول.

وعندما رحل النبي من هذه الدنيا صار دينه التدريجي بمثابة دين كامل ومدرسة للأجيال اللاحقة. ولهذا السبب فإنّ المسلمين لا يرون أي مانع في حركتهم الاجتماعية والسياسية بدافع من تعاليم الدين، فهم يقتدون في هذه الأمر بنبيّهم ويتخذون مواقفهم من الحوادث السياسية والاجتماعية على أساس تعاليم الدين ولا يقفون موقف المتفرّج ولا يرون ما تراه الكنيسة من ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله، بل يرون امتزاج الأمور الدينية بالسياسية.

إنّ هذه الرؤية للدين تستلزم سلسلة من المسائل العملية في عالمنا المعاصر وتستوجب حل هذه المسائل العملية، وفي هذا النوع من التدين نرى أنّ الفقهاء هم القادة لهذا الميدان حيث يتحركون في طريق إيجاد الأجوبة اللازمة لهذه المسائل العملية. فمن جهة فإنّ العالم الجديد يفرض علينا مشكلات عملية جديدة في ما يمثّله من آفاق وأبعاد حضارية، ومن جهة أخرى يتحرك الفقهاء في مجال إيجاد أجوبة

وحلول فقهية لهذه المشاكل والمسائل المستحدثة لتسير أمور الناس المعيشية على ما يرام.

على ضوء ذلك نرى في الخمسين سنة الأخيرة، وبعد أن واجه مجتمعنا المتغيرات الجديدة في العالم المعاصر، تغييرات مهمة على مستوى المسائل والأحكام الفقهية، وهذا الأمر يلاحظ بوضوح في الرسائل العملية لمراجع الدين، فالبعض منهم انطلق في خط الاجتهاد لإيجاد أجوبة لمثل هذه المسائل، مثلاً ما حكم الكحول الطبي؟ وهل يُعَدُّ هذا الكحول مادة جديدة، وهل إنّه طاهر أو غير طاهر؟ وما حكم الصلاة في القطبين حيث يستغرق الليل والنهار مدّة طويلة، وما حكم الصوم هناك؟ وهكذا بالنسبة للصلاة على القمر وغير ذلك، حيث تشكل هذه المسائل جزءاً من الرسائل العملية للفقهاء في هذا العصر، وهي من الأمور التي أنتجها التطور العلمي والتكنولوجي، وقد اطلعت على بعض كتابات اليهود في هذا المجال فرأيت أنّ هذه الأسئلة نفسها سألها المتدينون اليهود من علمائهم وأحبارهم، وهذا يشير إلى أنّ هذه المسائل مشتركة في الجملة وهي تثور لدى كل إنسان يريد أن يعيش في هذا العالم الجديد بأحكام شرعية ثابتة تقوم على قواعد معينة. مثلاً نقرأ في هذه الرسائل العملية كيف يمكن تعيين القبلة في الكرات السماوية وكيف ندفن الأموات في تلك الكرات «حيث يجب توجيه الميت إلى القبلة» وإذا أراد المكلّف التيمم هناك فهل إنّ تراب تلك الكرات يطلق عليه كلمة «الأرض أو الصعيد» وكيف يتمّ تعيين سن البلوغ للرجال أو البنات في تلك الأجواء حيث تستغرق سنة واحدة هناك عدّة سنوات على الأرض؟ فهل يتمّ حساب سنّ البلوغ على أساس سنين الأرض أو بنحو آخر؟

والمشكلة الأهم هنا ما نجده في بعض أشكال التطور الطبي وتكنولوجيا الطب، من قبيل حالات العقم الاختياري، تغيير الجنس،

قطع عضو من بدن إنسان ووضعه أو زرعه في بدن شخص آخر وغير ذلك، هذه الأمور من جملة المسائل والمعطيات التي أفرزها التطور في العالم الجديد، وقد طرحها المؤمنون والمتشرعون على فقهائهم ومراجعهم وتحرك هؤلاء الفقهاء من موقع الإجابة عن هذه المسائل الجديدة، فالعالم الجديد للمتدين بالدين المعيشي يمثّل مخزناً مليئاً بالأسئلة العملية، وعلى هذا الأساس فإنّ المتدين المعيشي يرى أنّ العالم لم يتغير كثيراً بل يرى أنّ العالم قد اتسع وانبسط وأنّ المتدينين قد انفتحت لهم أبواب جديدة لنشر الدين وبسط الدعوة الدينية ويعتقدون بأنّ الناس في المجتمعات البشرية المعاصرة مستعدون لسماع الخطاب الديني أكثر مما سبق، أي لا توجد مشكلة سوى بعض المسائل والتعقيدات العملية التي ستُحَل بفضل جهود الفقهاء وأدوات الفقه ومناهجه.

والخلاصة أنّ السؤال المهم لهؤلاء المتدينين في العالم الجديد هو السؤال عن الحلال والحرام: فهل الهاتف حلال أو حرام؟ وهل ركوب الطائرة حلال أو حرام؟ وهل أنّ التلفزيون حلال أو حرام؟ هل أنّ التكنولوجيا حلال أو حرام؟ هل الكمبيوتر والانترنيت والستلايت حلال أو حرام؟ والجواب عن هذه الأسئلة لدى الفقهاء واضح جداً، فهي حلال بالأصل إلاّ أن تفضي للوقوع في الحرام وتستخدم لأغراض محرمة.

إذا نظرنا من خلال هذه الرؤية من التدين إلى العالم الغربي والمجتمعات الصناعية المتقدمة فسنقول إنّ ما حدث من معالم التمدن والحضارة والتكنولوجيا ليست بالأمر السيئ بل يمكن القول إنّ هذه الأمور من الاختراعات والتقدم أمور جيدة ونافعة، وإذا كانت هناك لوازم سيئة فهي بسبب اساءة استخدام هذه التكنولوجيا والأجهزة الحديثة. مثلاً لنفترض أنّ بعض الناس المنحرفين يستخدمون صناعة

الأفلام في سبيل الخلاعة وإشاعة التحلل الأخلاقي بين الناس، ولكن صناعة الأفلام في نفسها ليست بالأمر السيئ، أو يقوم بعض المتخصصين باستخدام التقدم العلمي في مجال الكيميائيات لصناعة القنابل الكيميائية، في حين أنّ علم الكيمياء ليس هو السيء ولا نتائجه ومعطياته سيئة كالأدوية والأسمدة الكيميائية وغير ذلك، إنّما استعمال هذا العلم لأغراض شريرة ينطلق من دوافع لا أخلاقية في نفس الإنسان، وهكذا نرى أنّ الحضارة الجديدة ليست أمراً سيئاً في تاريخ البشرية بل لها بركات ومعطيات إيجابية عظيمة ولكن ينبغي أن لا نسيء استخدام هذه التكنولوجيا في مجالات سلبية وشريرة.

الحقيقة أنّ الإنسان كلما امتلك قدرة أكبر ينبغي عليه أن يتحلّى بعناصر الخير والأخلاق بشكل أكبر، وإلاّ فسيختل التوازن بين التطور الحضاري وبين حالة الناس الاجتماعية والأخلاقية وستفضي القدرة إلى مزيد من الفساد والشر، فعندما تكون ذكياً ويتحرك ذهنك بصورة جيدة ودقيقة فلابد أنّ يقترن ذلك بأن تكون أخلاقياً أيضاً وإلاّ فإنّ هذا الذكاء سيؤدي إلى إلحاق الضرر بالآخرين من خلال اساءة استخدام هذه الموهبة.

مسألة الخاتمية في منظار الإيمان المعيشي

إنّ مسألة الخاتمية بدورها عندما ننظر لها من زاوية الإيمان المعيشي فسنرى أنّها حقيقة لا تمثّل مضموناً علمياً في عمقها الفكري، فنبي الإسلام ادّعى أنّه خاتم الأنبياء، فهذا الادعاء بالطبع نابع من داخل الدين، أي أنّه صادر من تعاليم وكلمات النبي نفسه، فلو أنّ النبي لم يدّع ذلك فلا يمكننا أن نكشف هذه الحقيقة بالعقل، وقد أشرت سابقاً إلى أننا لو لم نعتقد بأنّ هذا النبي مرسل من الله فلابدّ أن نعتقد بأنّه شخصية على درجة عالية من الذكاء، فقد أدرك جيداً أنّ مرحلة النبوات

قد انتهت، فهذه المرحلة ترتبط بمرحلة الاسطورة وتتصل بمقولة التكليف، والآن انتهى عصر التكليف وحلّت محله مقولة الحق، وكذلك انتهت مرحلة الاسطورة من التاريخ البشري ودخل الإنسان مرحلة العقل، وعليه فإنّ ظهور أنبياء آخرين لا ينسجم مع عقلانية الناس في هذا العصر ولا بسايكولوجيتهم، فالتاريخ المعاصر لا ينتج الأنبياء بعد الآن، غاية الأمر أنّ نبي الإسلام وبواسطة الإلهام الإلهي أعلن عن هذه الحقيقة وأنّه آخر الأنبياء، وذكرنا فيما سبق وجود آراء عديدة في بيان فلسفة الخاتمية، والمتكلّمون والمفكّرون الإسلاميون ذكروا هذا الموضوع في كتبهم وبحثوا هذه النقطة بالذات، وهي أنّ النبي كيف يكون آخر الأنبياء بحيث لا يحتاج البشر إلى نبي بعده، وكيف تكون تعليمات شخص معين خالدة وأبدية رغم التحوّلات والمتغيرات في أجواء المجتمعات البشرية ويبقى خطابه جديداً وغضّاً وقادراً على إيجاد الحلول لمشاكل الناس ولا يصيبه الوهن والبطلان؟

إنّ هذا السؤال ليس بالسؤال التافه بل هو سؤال مهم، ومجرد الاعتقاد بالخاتمية لا يمكن أن يحلّ المشكلة ولا يجيب عن هذا السؤال. فلابدّ من تحليل كلامي وفلسفي لهذه المسألة، ومن بين المفكّرين الذين بحثوا هذا الموضوع المفكر والفيلسوف الهندي والباكستاني «اقبال اللاهوري» الذي بحث هذه المسألة من موقع العمق الفكري والنظري وطرح مسألة النبوة بشكل جدي في دائرة الفكر الفلسفي المعاصر.

وفي بلدنا «ايران» بحث الشيخ مطهري هذه المسألة أيضاً، وبالرغم من أنّه من أهل الفلسفة ويسعى دائماً لدراسة القضايا من زاوية فلسفية ولكنه عندما يصل إلى مسألة الخاتمية فإنّه يحشرها تماماً بدائرة الفقه. فقد سعى لإثبات أنّ الفقه الإسلامي بإمكانه أن يكون حيّاً وخالداً وقادراً على حل المشاكل العملية والحقوقية للبشرية (مع أنّ

الغرض من الفقه أساساً هو حل المشاكل الحقوقية)، فالمطهري أراد أن يثبت أنّ عملية الاجتهاد في الفقه تمنح المجتهدين القدرة على تجديد الأحكام بما يتواءم مع متطلبات العصر وبذلك يتمكن الفقهاء من إيجاد الحلول والإجابة على المسائل والمستجدات المتغيرة مع حفظ الأصول والأدوات المستخدمة في عملية الاجتهاد. أنا لا أريد فعلاً الخوض في هذا الموضوع من زاوية الإثبات أو النفي وهل يمكن أساساً إثبات هذه المقولة أو لا يمكن إثباتها، ولكن على فرض أنّه يمكن إثبات أن الفقه الشيعي أو الفقه الإسلامي كامل وشامل لجميع مناحي الحياة، أي أنّه قادر دائماً على الاستجابة لمتطلبات العصر وإيجاد الحلول لجميع ما يواجهه الإنسان المعاصر من مسائل ومشاكل في حركة الحياة والواقع، ولكن هذا المعنى يحصر مسألة الخاتمية بمستوى التدين المعيشي، أي أنّه يوضح هذه المسألة، وهي أنّ البشرية لا تواجه مشكلة في التفاصيل والفروع العملية في معيشتها ولا ينبغي القلق في هذا الشأن، ولكنّ هذا الكلام لا يوضح ماذا ينبغي عمله لتحقيق الإنسجام بين المقولة الخاتمية والأطر والأبعاد الأخرى للعالم الجديد (أي في دائرة الفلسفة والعلم والأخلاق و...) فبماذا نجيب عن هذه المسائل، وما هو دور الدين في هذه الأبعاد الأخرى؟ نعم إنّ جواب المطهري يرتبط بالتدين المعيشي.

إذا رأيتم أنّ رجال الدين وبعض المسؤولين في الحكومة يتحدثون عن لزوم تطبيق الشريعة في هذا العالم الجديد ويواجهون متطلبات العصر من موقع الإنسجام الفكري مع تعاليم الدين فلا تتصوروا أنّهم يتظاهرون بذلك، على الأقل أنا أعرف بعض الأشخاص الذين يعتقدون بهذه الرؤية بجدية ومن دون أي تظاهر، فالمسألة لديهم في مواجهتهم لمقتضيات العالم الجديد هو أنّهم يتعاملون مع هذه المقتضيات بكل يسر وسهولة من خلال إطار التدين المعيشي، فكما قلنا إنّهم ينزلون

بكل التعقيدات الفكرية والعملية الموجودة في هذا العصر إلى مستوى ساذج جدّاً ويختصرونها ببعض المشاكل العملية التي يوجد حلّها في الفقه، وتبقى بعض المشاكل المستعصية تدخل في إطار مؤامرات الأعداء، والأعداء موجودون دائماً ولا يمكن التخلص من شرهم بل ينبغي حفظ أنفسنا وديننا من وساوسهم ومكرهم!

إنّ المثقف الديني في أوساطنا الاجتماعية وفي أجواء العالم الإسلامي يتعامل مع هذه المستجدات بذكاء أكبر ويدرك المسائل والتحديات المفروضة في العالم المعاصر من موقع العمق والدقّة ولا يأخذها مأخذاً سهلاً بأن يقول إنني أقبل التكنولوجيا والعلم والمؤسسات المدنية الجديدة كالبنوك والجامعات والبرلمان وأمثالها، وفي نفس الوقت أبقى متديناً وملتزماً بالصلاة والصوم والحج وتناول اللحم الحلال وغير ذلك، فلو أنّ الإنسان أحاط علماً بجميع ظروف المسألة وتفاصيل الحياة المعاصرة فسيرى أنّ تعريف الحياة الدينية في هذا العالَم الجديد لا يخلو من إشكال جدي، فالمثقف الديني عندما ينطلق في مواجهته لمقتضيات العصر من موقع التأمل والتفكير فسوف يتحرك في إيمانه من موقع التدين المعرفي والتجريبي لا التدين المعيشي الموجود لدى العوام.

الإيمان المعرفي والعالم الجديد

أمّا بالنسبة للإيمان أو التدين المعرفي ونظرته لتعقيدات العالم المعاصر، فقد أشرنا سابقاً أنّ الدين بصورة عامة عبارة عن مجموعة عقائد وأفكار لا مجموعة أعمال وآداب وممارسات. والنبي في هذه الرؤية الدينية بمثابة المعلم والاستاذ الذي طرح على الناس معارف ورؤى في مجالات التاريخ والإنسان والعالم وغير ذلك، وهذا البناء المعرفي يتضمن بعض الأجزاء والتفاصيل أيضاً، فعندما يقرر النبي أمراً

على مستوى العمل والممارسة فإنّ هذا العمل يتناسب مع تلك الرؤية الفكرية وينسجم مع التعاليم النظرية في هذه الرسالة السماوية. فالنبي جاء ليعرف الناس على أجواء فكرية خاصة وأدوات معينة، فقد تحدّث عن سعادة الإنسان ونسبته مع الله ومع الغيب، وتحدّث عن الوحي والشيطان والنجاة في الآخرة وأمثال ذلك. وهذه المقولات عميقة إلى درجة أنّ الإنسان بإمكانه أن يتأمل ويتوسع في فهمها وإدراكها من موقع التعمق والعقلانية في هذه الأمور بحيث يتبدل ذهنه وفكره إلى ذهنية أخرى، ويشعر أنّه ولد من جديد.

الإيمان المعرفي في العالم المعاصر لا ينظر إلى هذا العالم بما يمثّله من أدوات جديدة وأجهزة ووسائل متطورة يستخدمها الإنسان في واقع الحياة، بل ينظر إلى المسألة من زاوية عميقة، فالعالم الجديد يمثّل المفاهيم الجديدة التي اكتشفها الإنسان في حركة العلم والحضارة، وقد ذكرنا في ما سبق أنّ كل عالم يقوم على أساس أربعة عناصر أو أركان: ركن الغايات، ركن الوسائل، ركن المفاهيم والتصورات، ركن التصديقات. فالإنسان الجديد لديه تصديقات ومعارف جديدة بالنسبة إلى العالم ويفهم حوادث العالم على أساس مفاهيم جديدة، مثلاً مفهوم الطاقة يعتبر مفهوماً جديداً وهذا المفهوم لم يكن له وجود في المعارف السابقة، وهكذا بالنسبة للفلسفة وعلم الأخلاق، وكل رؤية للعالم تلبس ملابس مفهومية خاصة لكي يكون بإمكانها أن ترد إلى الذهن بواسطة هذه الثياب والمفاهيم. فالإيمان المعرفي في السابق كان يعيش أجواءً مفهومية وأطراً معرفية خاصة حيث يفسر قضايا الدين وفقها ويحلل الحوادث في أفقها. أمّا العالم الجديد فله مفاهيم ورؤى أخرى، فمشكلة المتدين المعرفي تتركز في كيفية تحقيق الانسجام مع هذه المفاهيم والأطر الفكرية الجديدة، وهذه مشكلة مهمة وجدية.

وكنموذج على المشكلات التي يواجهها هذا الإنسان مشكلة النسبة بين العلم والدين، فأنا أعتقد بأنّ تصوير العلاقة بين العلم والدين مهمّ جدّاً لكلا المقولتين، فقبل النهضة العلمية الجديدة كانت العلاقة بين الدين والفلسفة مهمة، ولكن منذ الرنسانس وعصر النهضة فصاعداً، أي قبل أربعة قرون تقريباً ومنذ عصر غاليلو أخذت العلاقة بين الدين والعلوم التجريبية بالتشنج والتعقيد، وبالرغم من حصول هدنة بينهما، على حدّ تعبير أحد الكتّاب، ولكن هناك نار تحت الرماد في واقع الأمر، فطرفا هذا النزاع رضخا لحقيقة أنّه لا ينبغي عليهما أن يتصارعا ويتعاملا فيما بينهما من موقع النزاع والخصومة، لأنّ الضرر سيلحق بكل واحد منهما وأنّ النار ستحرق ثيابهما، فعندما ننظر إلى التاريخ قبل ثلاثة أو أربعة قرون نرى أنّ الطرفين كانا يعيشان الغرور والتكبر. العلم كان يعيش الغرور وروح الشباب والتحرك، وكذلك يقف في مقابله المؤمنون من موقع الثبات والمسؤولية الرسالية، وبعد نزاعات مستمرة بين الطرفين صار كلا الطرفين متواضعين، فالمتدينون قللوا من ادعاءاتهم الشمولية وأخذوا يتحدّثون عن معطيات الدين بشكل مدروس، والعلم بدوره أخذ يتحرك في خط التواضع والقناعة والاكتفاء بمعطياته وثمراته الدنيوية وترك المعنويات للدين، وبهذا المعنى أصبح كل واحد منهما أعرف بذاته وبقيمته، فقد كان كل واحد منهما يدّعي أكثر من قابليته، ونحن الآن نعرف أنّ بعض الأمور التي ذكرها غاليلو وأثارت النزاع مع الكنيسة كانت موغلة في الخطأ، فتحليله عن ظاهرة الجزر والمد كانت خاطئة ولكن غاليلو بسبب روحه المتحركة وقف أمام الكنيسة بحيث أجبرها على اتخاذ مواقف معتدلة أكثر.

وهناك بعض المتدينين ينظر إلى العالم الجديد بنظرة سلبية ويعتقد بأنّ الحضارة الجديدة ليست سوى بناء شيطاني تقوم على أساس الشر وأنّها تتصادم مع الدين وتضمر له العداء، وأنّ بعض المؤسسين لهذه

الحضارة الجديدة انطلقوا في مشروعهم الحضاري من موقف معادٍ للدين وأرادوا إزالته من ساحة الحياة البشرية وطرد التعاليم الدينية من الأذهان، (وأنا بالطبع لا أعتقد بهذا الرأي وأرى أنّه لا يوجد دليل لتأييد أو إثبات هذه المقولة) ولكنّ بعض الحوادث الجديدة التي وقعت في عالمنا المعاصر تجاه الدين عززت من هذه المقولة وخاصة في مسألة الصراع بين العلم والدين، في حين اتضحت من خلال هذه التناحرات مسائل كثيرة وظهرت منظومات فكرية جديدة.

ويعتقد بعض المتكلّمين والمفسرين أنّ الله تعالى قد منح الإنسان فطرة دينية، بمعنى أنّه لو ترك الإنسان لحاله فإنّه لا يتحرك في خط العصيان والعداء لله وللدين، فلو اعتقدنا بهذه العقيدة فلا معنى للقول حينئذ بأنّ البعض جاؤوا لهذا العالم بفطرة منكوسة وسعوا لهدم الدين الإلهي وتشويش معالم الخطاب السماوي وحرمان الناس من هذه النعمة الإلهية. فصحيح أنّ هناك بعض الأشخاص المتآمرين الذين يهدفون لتحطيم معالم الدين، ولكنّ التاريخ البشري لا يمكن أن يدار بواسطة عدّة أشخاص متآمرين ومغرضين، فلو نظرتم لمسألة الصراع بين العلم والدين وتاريخ هذه الظاهرة لرأيتم أنّ نظرة الكثير من العلماء والفلاسفة والمفكرين قد تغيّرت نحو الدين واتّخذت مواقف جديدة، سواء على مستوى الإلحاد أو العلمنة أو الإيمان.

وأمّا الواقعة المهمّة التي حدثت في مجال التدين المعرفي، فهي أنّ هؤلاء المتدينين من أهل المعرفة والفهم واجهوا مسائل نظرية جديدة لهذا العالم (لا مسائل عملية)، فما أنتجته الفلسفة والعلم الجديد من مفاهيم ورؤى أخذ يتقاطع مع تعاليم الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة بشكل عام، فالمسألة لا تتلخص في أنّ بعض الأشخاص أرادوا تشويش الدين، بل المسألة أكبر من ذلك، فإذا كان الله قد بيّن بعض الأمور بالنسبة لظواهر الطبيعة من بحار وأرض وسماء وإنسان وحيوان

وشمس وقمر واتفق أنّ هذه المفاهيم الدينية قد ثبت خطأها فكيف يمكن الاعتماد على إخبار الله في قضايا تتعلق بالآخرة والسعادة والشقاوة والحق والباطل وكيف يمكننا الاطمئنان للقيم والتعاليم الأخلاقية الواردة في التعاليم الدينية؟

من هنا واجه الإيمان المعرفي أصعب التحديات والمشاكل في العالم الجديد، وعلى حدّ تعبير المرحوم اقبال اللاهوري: إنّ الإنسان كان ما قبل عصر النهضة يعتمد على مصدر واحد للمعرفة. أي أنّ منبع المعرفة البشرية كان يتمثّل بالدين، فكان الإنسان يأخذ كل شيء من الدين، فإذا أراد أن يعلم ماذا ينبغي أن يفعل، وما لا ينبغي أن يفعل فإنّه يسأل من الدين فإذا أراد التعرف على التاريخ البشري والحوادث الواقعة فيه يسأل ذلك من الدين، وإذا أراد أن يعلم بكيفية خلق السماوات والأرض وما فيهن فإنّه يسأل من الدين... والدين كان يجيبه على كل هذه المسائل، وقد برزت المشكلة عندما صارت هناك منابع متعددة غير الدين، بحيث صارت منافسة للدين. وهذه المنابع كانت لها معطيات مستقلة وتختلف أحياناً عن الفكر الديني، وبذلك أحدثت زلزلة في واقع المتدينين وشخصياتهم الإيمانية واستمر هذا الحال لحد الآن.

أنا شخصياً أرى العالم الجديد من خلال النظريات الجديدة المطروحة في آفاق المعرفة، وأمّا باقي الأمور فهي متفرعة عن هذه الرؤية، إنّ كيفية مواجهتنا لهذه الأفكار الجديدة يعدّ من أهم واجباتنا، ولذلك إذا أردنا أن نبحث في موضوع الخاتمية فلا ينبغي أن نقول بأنّ الفقه الإسلامي بإمكانه تقديم حلول لجميع مسائل العصر ومشاكله العملية، بل ينبغي أن نبيّن أنّ المعرفة الدينية المستخلصة من الكتاب والسنة هي الأصح والأفضل من أيّ معرفة أخرى مستقاة من منبع آخر غير الدين. فينبغي طرح المسألة بهذه الصورة لا أن نحصر المسألة

بالمشاكل العملية. فالنبي الذي يدّعي أنّه خاتم الأنبياء ينبغي أن يطرح الدين على الناس بشكل لا يصيبه القدم والشيخوخة.

هذا المعنى بدوره دفعنا لطرح مسألة جديدة وهي: ما هي حدود رسالة النبي؟ أي ماذا أراد الأنبياء أن يقولوا للناس في رسالتهم؟ وهل ينبغي أن نتوقع من الدين الاجابة عن كل شيء يطلبه الناس؟ من هنا ينبغي البحث في موضوع توقعاتنا من الدين. فماذا ينبغي أن نتوقع من الدين؟ وأحد المسائل المهمة في التدين المعرفي هي: هل نتوقع من الدين أن يحلّ لنا جميع المسائل والمشاكل التي يواجهها الإنسان في حركة الحياة، أو أنّ الكثير من الأمور التي تحدّث بها الأنبياء ليست من شأن الدين بحيث لو لم يذكروها للناس فإنّ الدين لا يصاب بالخلل والارتباك؟ والكثير من الأشياء الواردة في القرآن الكريم إذا لم يرد ذكرها في هذا الكتاب السماوي فلا يشكل ذلك مشكلة في الدين. لأنّ الكثير من الأمور وردت في الدين بشكل عرضي، أي أنّها لا تتعلق بجوهر وذات الدين، فالضرورات التاريخية والاجتماعية أوجبت هذا المعنى وأدخلت هذه الأمور في النصوص الدينية. ينبغي علينا أن نتعامل مع كل هذه القضايا الذاتية والعرضية في الدين من مواقع علم الكلام وعلم معرفة الدين، وينبغي الفصل والتمييز بين القسم الخارجي والقسم الداخلي من الدين... وهكذا.

على أيّ حال فإنّ الشخص الذي يواجه مشكلة مع العالم الجديد هو المتدين المعرفي لأنّ هذا العالم خلق له أزمة في واقعه وشخصيته الدينية، وهذه المسألة لا تعرف حدّاً للنهاية، وكأنّ الإنسان في هذا العالم قد طُرد مرّة ثانية من الجنّة وهبط إلى الأرض ولذلك ينبغي عليه أن يكون مستعداً لمواجهة مشاكل جديدة، فالشخصيات الإسلامية كشريعتي أو فضل الرحمن أو الشيخ عبده قد أدركوا جيداً أنّ إعصاراً فكرياً يهب في هذا العالم، والمسلمون وجميع المتدينين لا يواجهون

مشكلة عملية فحسب، بل يواجهون إعصاراً فكرياً وزوبعة معرفية لا يمكنهم التخلص منها أو تجاهلها بسهولة. وحتى في إطار التدين المعيشي فإنّ المشكلة لا تنحصر بالجانب العملي فقط، لأنّ هناك أدوات ووسائل تقوم على فلسفة معينة في الحياة المعاصرة، ولا يمكنك استخدام هذه الأدوات والوسائل بصورة جيدة إلاّ أن تكون مطّلعاً على ثقافة هذا العصر وإلاّ فإنّ هذه الوسائل ستبقى غريبة عنك دائماً ولا يمكنك أن تجعلها تعيش ضمن ثقافتك وحياتك، ومن هنا تواجه شعوب العالم الثالث مشكلة مستمرة في علاقتها مع هذه الوسائل والأجهزة العلمية المتطورة.

الإيمان التجريبي والعالم الجديد

إذا تقدمنا خطوة نحو الإيمان التجريبي، فسنرى أنّ الاختلاف بينه وبين الإيمان المعيشي والمعرفي هو أنّ النوع الأول من أنواع الإيمان (وهو المعيشي) يتسم بالجزمية، والثاني (وهو المعرفي) يتسم بالحيرة والشك، وأمّا الثالث فيتسم باليقين. وفي هذا الإطار تكون الشريعة أمراً فردياً وتتبدل العلاقة بين الإنسان والمصادر الدينية إلى علاقة شخصية ويتخلص الإنسان من حالة الفراغ ويدخل مرحلة الوصال، في الإيمان التجريبي تكون التجربة الدينية هي الأساس والمحور لإيمان الفرد، وفي هذا الإيمان تختلف حالة اتّباع المسلم للنبي أيضاً، فالمتدين في هذه الدائرة يتبع تجارب وكشوف النبي بل يشاركه فيها وبذلك يعيش مفاهيم ومعاني جديدة لحقيقة الألوهية، القرآن، العبادة، الذنب، والفقه وغير ذلك، وهذا النمط من التدين وهذا العمق الموجود فيه لا يناله إلاّ النوابغ، فأغلبية المتدينين لا يمكنهم حضور هذا الدرس ولا يمكنهم استيعاب معطيات هذا الإيمان، ولذلك نراهم يقنعون بالنوعين الآخرين من الإيمان.

وأمّا مشكلة الإيمان التجريبي مع العالم الجديد ونسبته إلى الحياة المعاصرة، فإنّ المتدين بهذا النوع من الدين التجريبي يرتبط أساساً بأجواء اسطورية. حيث يرى هذا المتدين العالم والدنيا بمنظار آخر لا يقوم بذاته وعلى أساس موضوعه الخارجي، فهذا المتدين يرى العالم الخارجي، لا من موقع الوجود الواقعي، بل من قبيل الرؤيا والحلم وبمثابة الصور المنعكسة على المرآة، فمقولة الاحتياج الذاتي للموجودات وعدم استغنائها وقيامها بنفسها، يعيشه هذا الشخص بالتجربة ويراه رأي العين، فالعالم الذي نعيش فيه وخاصة العالم الجديد هو عالم زوال الاسطورة وعالم العلم والفلسفة الجديدة، هذا العالم حجب أبصارنا عن رؤية العالم الكبير واختزلها برؤية العالم الصغير، ولكن هذا لا يعني أنّ هذا المعنى هو الواقع والحقيقة وأنّه لا وجود لعوامل أخرى تتحرك في عالم الغيب. فإذا كنت من أهل العلوم الطبيعية والتجريبية فلا يمكن أن تتصور أنّك إذا قمت بتجربة معينة في يوم الأربعاء وخرجت بنتيجة معينة، وإذا قمت بنفس التجربة يوم الخميس فستأخذ نتيجة أخرى، فهذا الأمر لا يخطر في ذهنك بدون مبررات معقولة. هذا هو مقتضى التعليمات التي حصلت عليها في جلسات الدرس، وهكذا مثلاً في تأثير المكان والمحل في إجراء التجربة فإنّ ذلك لا يؤثر في نتيجة التجربة، فالعقلانية الجديدة تعتقد أنّ القوى والعوامل الدخيلة في إيجاد الظواهر هي هذه العوامل المادية والطبيعية، فمن المضحك بالنسبة لنا أن يقال إنّ السفر يوم الأربعاء شؤم والزواج يوم الجمعة حسن! هذه هي تصورات ومفروضات العلم الجديد، ولكن ينبغي أن نعلم أنّ هذا الأمر كان في سابق الزمان مقبولاً لدى عقلاء القوم وليس لدى العوام فحسب، لقد كانوا يعتقدون بأن الإنسان بمثابة عالم الصغير في بطن العالم الكبير ولا يمكن أن يحدث شيء في العالم الكبير ولا يؤثر في العالم الصغير. فأنت ترى أنّ الفال

مثلاً يعدّ اليوم خرافة، ولكن من أين جاءت هذه الخرافة؟ لقد جاءت من الاعتقاد بتأثير العناصر في العالم الكبير على العالم الصغير على مستوى السعادة والسلامة والمرض وأمثال ذلك، ولا يوجد دليل على القول بأنّ هذه العقائد باطلة (نعم هي غير قابلة للإبطال والتكذيب) ولكن هناك نقطة مهمة، وهي أنّ العلم التجريبي ومن أجل أن ينجح في ربط عناصر الطبيعة يجب عليه أن يتخلص من شر فكرة العالم الكبير، وهذا المعنى يدخل في دائرة العمل لا في دائرة الفكر والنظر. فلا يوجد أي برهان نظري يثبت أنّ العالم الكبير ليس له تأثير في واقعنا وحياتنا، مثلاً أنّ الشمس ليس لها دخل في سعادتك وسلامتك، فلو كنت طبيباً أو فيزيائياً أو كيميائياً فلابدّ أن تفكر وتتحرك من هذا الموقع، كما في الملك الذي كلما وسّع من دائرة مملكته وفتح مناطق أخرى، فإنّ سيطرته ستضعف على أجواء المملكة ولذلك يسعى للتقليل من الفتوحات لكي تكون حكومته قوية.

في العالم الجديد نجد أنّ العلم قد سلك بدقّة هذا المسلك العملي، فنحن في دائرة العلم وفي إثبات القوانين أو في إبطالها نحتاج للتجربة، والتجربة تعني زيادة أو نقصان أو حذف بعض العوامل والعناصر للحصول على النتيجة، ولكنّ هذه العوامل يجب أن نقوم باختبارها نحن وليست مكتوبة مسبقاً على أيّ ظاهرة طبيعية وأنّه ما هي العوامل الدخيلة وغير الدخيلة في إيجاد هذه النتيجة. فعليك أن تختبر جميع العوامل لكي تعلم بأنّها دخيلة أو غير دخيلة في صياغة النتيجة. ولكن إذا قلنا قبل ذلك إنّ العامل الفلاني غير دخيل، فهذا الرأي لا يكون علمياً وتجريبياً بل هو مجرّد خطوة عملية وبراغماتية. والعلم الجديد تحرك على هذا المستوى أيضاً، ولذلك كان من العسير أن يعيش الإنسان التجربة الدينية في هذا العالم ويعتقد بها، أي أنّ العالم الجديد قد تخلص من الاسطورة ومن الأسرار الغيبية بحيث إنّ أذهان

الناس غير مستعدة لقبول فكرة التجربة الدينية، فالعالم الجديد لم ينكر التجربة الدينية بل إنّه عمل على سلب الذهن والنفس الاستعداد لقبول هذه الحالة الروحية، فهو لم يخترع نظريات لإثبات بطلان التجربة الدينية. وما نقوله في مقولة الخاتمية من أنّ أرض التاريخ المعاصر غير منتجة للأنبياء، فهو بمعنى أنّ إمكان حصول التجارب الدينية صار عسيراً في الوقت الحاضر. وأمّا حصول التجربة الدينية النبوية فهو أمر غير ممكن. فالنبوة عبارة عن تجربة دينية، غاية الأمر أنّها على مستوى أرفع وأسمى من سائر أنواع التجارب الدينية.

مسألة آخر الزمان في نظر الإيمان التجريبي

لا بأس بالإشارة هنا إلى بحث آخر الزمان، فهذه المسألة مطروحة في جميع الأديان، وكما تعلمون أنّ الأديان تتحدّث عن مقولات كلية وشمولية بخلاف العلم وكذلك بخلاف الفلسفة الأناليتيكية التي تبحث في صغار المسائل وجزئياتها، بينما الأديان تتناول لقمة كبيرة وتتحدّث عن أمور كلية من قبيل الله، التاريخ البشري، البشر بصورة عامة، الخلقة وأمثال ذلك، وأحد البحوث هذه هو بحث «آخر الزمان» فالأديان بعامة تحدّثت في هذا الموضوع، والإنسان بصورة عامة يفكر بهذا المصير وهذه الخاتمة إن على المستوى الفردي أو الجمعي، فترى الأديان كاليهودية والمسيحية وفي الإسلام أيضاً، أنّ التاريخ البشري له نهاية دينية، فالمسلمون يعتقدون أنّ المصلح في آخر الزمان من ذرية الرسول الأكرم، في حين يرى المسيحيون أنّ المسيح سينزل من السماء إلى الأرض ولا نريد البحث في تفاصيل هذه المسألة، ولكن هناك نقطة مشتركة في هذه العقائد، وهي أنّ المصلح يحمل تجربة دينية، بمعنى أنّ الموعود أو المنقذ في آخر الزمان ليس فيلسوفاً أو سياسياً أو فقيهاً، فالفلاسفة والفقهاء والسياسيون كثيرون، وعلى هذا الأساس إذا

تقرر إيجاد تحوّل أساسي في تاريخ البشر فإنّ البشرية لا تحتاج إلى رجل سياسي كبير أو منظِّر اجتماعي لإصلاح الحال، بل ينبغي أن يتسم بسمات النبوة، وهناك ستتبدل الدنيا بحيث إنّ تكرار التجربة الدينية سيكون ميسوراً للجميع، وهو الذي نعيش الفاقة إليه الآن.

وخلاصة الكلام، إنّ البقاء على مستوى التدين المعيشي ورؤيتنا للعالم من خلال هذا المنظار الديني لا يمكنه أن يوفر لنا حياة جيدة لا على المستوى الفردي ولا على المستوى الجمعي والسياسي في هذا العالم. إنّ حل مشكلة الدين مع العالم الجديد يجب أن يسير بصورة متوازية مع هذه الأطر الثلاثة المذكورة للتدين، وبهذه الصورة يمكننا الدخول في العالم الجديد من موقع المشاركة الفعّالة في قيم الحضارة البشرية.

* * *

س: هل كلما عجز العلم عن الاجابة ينبغي التوجه للدين لتحصيل الجواب؟

ج: إنّ الدين والعلم ليسا على مستوىً واحد وفي عرض واحد لكي تتصور إذا فقدنا شيئاً في دائرة العلم سنجده في دائرة الدين، فهما ليسا كشركة مساهمة، وليست تعليماتهما في عرض واحد حتى يقال إنّه إذا فقدنا شيئاً في أحدهما فسوف نجده عند الآخر.

إنّ النزاع الواقع بين العلم والدين هو بسبب أنّ تعليمات الدين تتضمن بعض الأمور التي ليست من الدين واقعاً، فليس كلّ ما قاله النبي أو ذكره القرآن يكون من الدين، فبعض الأمور المذكورة في النصوص هي عرضية، أي أنّ الضرورة التاريخية هي التي أدخلت هذه الأمور في الدين. فالدين يمكنه أن لا يتضمّن هذه الأمور ولا ينقص منه شيء، وكنموذج على ذلك الكتب الروائية باسم: طب الرضا، طب الصادق، طب النبي، حيث وردت فيها تعليمات طبية على لسان النبي

والأئمة، فحتى لو كانت هذه الروايات صحيحة وموفقة فهي غير دينية ولا يتوقع مسلم من النبي والائمة أن يجيبوا على الأسئلة الطبية، فهذه موجودة في الدين بالعرض، فربّما سأل أحد الرواة في هذا الباب وأجابه النبي، هذه آراء علمية موجودة في الكتب المقدسة، وأحد الأمور التي نقلت عن غاليلو (وفي نظري أنّ هذا الكلام لحدّ الآن قوي وصحيح ويدل على الفهم الدقيق لهذا الرجل)، هو أنّه قال في نهاية نزاعه مع الكنيسة: إنّ خلاصة كلامي أنّ الأديان جاءت لتقول لنا كيف نسافر إلى السماء «أي الجنّة» لا أنّ السماء كيف هي وكيف تتحرك. أي أنّ الوظيفة الأساسية للأديان بيان طريق السعادة للإنسان، وربّما ترد في النصوص بعض التعاليم التي تتحدث عن أمور وحوادث طبيعية بالعرض سواء كانت صحيحة أو غير صحيحة.

س: كيف يحق للشخص المؤمن أن يقف في مقابل الدين ويقول: إنّ هذا ذاتي وذاك عرضي، أو إنّ هذا أصلي وذاك فرعي؟ هل يجوز لنا أن نتعامل مع المعارف الدينية من موقع الانتخاب والاختيار؟

ج: سؤال جيد، وألفت نظركم إلى تاريخ الدين حيث ترون مثل هذا الموقف موجود في تاريخ الدين، فالمفسّرون ذهبوا إلى أنّ بعض عبارات القرآن مجازية والبعض الآخر حقيقية، فهذا التقسيم لم يرد عن النبي أو عن القرآن، بل هو مقتضى فن التفسير وفهم المفسرين، وهناك فئة تسمى «الظاهرية» قالوا: إنّ الله تعالى لا يتحدّث بالمجاز، ولكنّهم وقعوا في مشكلة في تفسير القرآن، هذا التقسيم إلى المجازي والحقيقي هو من صناعة المفسرين والمؤمنين وهم مضطرون إلى ذلك، وهناك نماذج كثيرة في هذا الباب. ولا يعود ذلك أساساً لضعف الإيمان وقوته، فعندما تريد فهم مقولة معينة لابدّ أن تستخدم أدوات ووسائل لهذا الفهم. وإحدى هذه الأدوات مسألة الذاتي والعرضي

وعليك أن تنظر لقوة الاستدلال الذي يقف عليه هذا التقسيم، فإن كان هذا الاستدلال قوياً فلا إشكال في عدم وروده في القرآن أو السنة النبوية.

س: هل يمكننا الاعتماد على العقل البشري؟

ج: إنّ حدود الاعتماد على العقل نكتسبها من العقل نفسه، فليس لدينا رأس مال يكشف لنا الطريق سوى هذا العقل، فعندما تأخذ بيدك سراجاً لإضاءة الطريق، فإنّ هذا السراج يقول لك حدود ما يكشفه لك من الطريق وما لا يكشفه أيضاً، فالسراج نفسه يصدر حكماً إيجابياً وآخر سلبياً، ويبيّن لك دائرة قدرته على الإضاءة.

وبالنسبة للعقل البشري فلا أحد بإمكانه تشخيص هذه الحدود ويقول: إلى هنا حدود العقل ومن هنا فصاعداً لا يتدخل العقل في ذلك. إنّ العقل نفسه يقول لنا ذلك، غاية الأمر العقل الجمعي، والبحوث التي طرحناها في هذه الجلسات كلها من العقل الجمعي.

وخلاصة الجواب عن سؤالك: نعم نعتمد على عقل الإنسان، وأساساً لا شيء لدينا غير العقل نعتمد عليه، ولكن كما قلنا سابقاً، لا ينبغي أن ننسى أنّ العقل أحياناً يصير أسيراً وأحياناً أخرى حراً، وهذه من أهم تعاليم الأنبياء وإرشاداتهم، فأهم خطاب للأنبياء هو حرية العقل، فالأنبياء جاؤوا ليقولوا للناس: حرِّروا عقولكم، إنّ عقولكم أسيرة الأوهام والنوازع الذاتية والأطماع الدنيوية، وقلنا سابقاً إنّ الإنسان ليس عقلاً فقط بل له شخصيتان، أحدهما تتمثّل بعقله، والأخرى بما دون العقل، أي العواطف والنوازع والشهوات والميول، وأحياناً تكون هذه الدوافع النفسانية أقوى من العقل بحيث ينضوي العقل تحت شعاعها. فنحن بحاجة لرؤية تحترم العقل وتسعى لتحريره من قيود الأطماع والنوازع النفسانية، وهذا أمر على غاية من الأهمية، وهذا هو ما وقع في زاوية النسيان في هذا العصر. وبنظري أنّ المرحلة

الجديدة من تاريخ الإنسان تواجه غفلة عظيمة عن هذا الأمر الخطير، وما وقع في الحضارة الجديدة في بلاد الغرب وفي الرؤية العلمانية، احترام العقل واعتباره، وهذا ليس أمراً سيئاً (ولا أقل في نظري الشخصي) ولكن العقل يجب أن يكون حراً، وهذا هو ما وقع مغفولاً عنه، وقد تحرك الأنبياء بدقّة من هذا الموقع بالذات وصرخوا بالناس لتحرير عقولهم الفردية والجمعية من الوقوع في أسر قوى الانحراف والشر، وهذه نقطة أساسية جدّاً، فالعرفاء أكدوا دائماً على أمرين لمن يريد سلوك طريق المعرفة والعبودية والإيمان: مجاهدة النفس، والشفقة على الخلق، فالإنسان يعيش في حالة حرب مع ذاته ليتمكن من خدمة الغير، فلابدّ لتحقيق الشفقة على الخلق من مجاهدة النفس والعبادة وأن يعيش الإنسان حالة الانفتاح القلبي على الله، وهذا أفضل طريق لتهذيب النفس وتطهيرها من عناصر التمرد والعصيان. فهذا الإنسان المتمرد الذي يعيش حالة الطغيان إذا لم يستشعر في واقعه وكيانه بوجود الله فإنّه يدّعي الألوهية لنفسه، وهذا هو ما حدث في هذا العالم المعاصر. فالإنسان يجب أن يعيش الخضوع والتواضع، وإلاّ فإنّه سيحرق الدنيا بطغيانه وتمرده، فنحن نحترم العقل ونحترم حريته في المجالات الخارجية أيضاً ونستخدمه لردع الاستبداد والتصدي لاستعباد الناس، كل هذه الأمور جيدة ومحمودة، ولكن هناك شيء آخر، وهو حرية العقل، هذه الحرية للعقل هي ما أراده الأنبياء للناس، والعلمانية تفتقد هذا المعنى.

والحمد لله ربّ العالمين

* * *

المقالة السادسة

جذر في الماء

مسيرة البشرية إلى أين؟[1]

موضوع هذه الدراسة هو تقييم لائحة عمل البشرية والأنبياء.

والسؤال هو: إذا أخذنا بنظر الاعتبار حركة البشرية في التاريخ من حيث هي مجموع الأفراد ووضعنا حسنات وخيرات وبركات الإنسان في إحدى كفّتي ميزان ووضعنا المساوئ والرذائل والقبائح في كفّة أخرى، فأي من هاتين الكفتين سترجح على الأخرى؟

إنّ الإنسان الذي خلق ﴿فِي أَحسَنَ تَقوِيم﴾ وصنع بيد القدرة والعزّة الإلهية ﴿أَحسَنِ الخـالِقِينَ﴾ ويعتبر نفسه في أعلى مرتبة من مراتب الخلقة، كيف يرى نفسه في حركة التاريخ البشري؟

إنّ سلوك البشر على امتداد التاريخ يثير هذه الشبهة في الأذهان، وهي أنّ البشرية لم تتحرك في واقع الحياة كما ينبغي لها وقد غلب الوجه الظلامي الأسود لأفراد البشر على الوجه النقي الأبيض. ومن جهة أخرى فإنّ لائحة عمل البشر زاخرة بالظلم والخيانة والجريمة والاستبداد والاستعمار والفساد والكفر والكذب والعدوان. وكأنّ

---

(١) خلاصة مجموعة محاضرات ألقيت في مسجد الإمام الصادق (ع) في طهران عام ١٩٩٤ م.

صفحة التاريخ قد ملئت بالأشرار وقوى الزيف والظلام وأنّ الأخيار والصلحاء يمثّلون نوادر تعيش على هامش المجتمعات البشرية. ومن هنا كانت أفضل وصية تركها لنا روّاد الإصلاح في مطاوي التاريخ هي الابتعاد عن الأجواء والبقاء على الهامش، لأنّ التيار الغالب في متن وطبيعة المجتمعات البشرية هو الظلم والظلام والرذيلة.

ولكن من زاوية أخرى فإنّ حضور أساطين الخير، والشهداء والأنبياء وأهل التقوى والصلاح بين ثنايا التاريخ البشري يثير الأمل في واقع الوعي البشري ويمثّل وجود كل واحد من هؤلاء ورقة رابحة وعملة صعبة تساوي جميع التاريخ الأسود للبشرية. وعليه يمكننا أن ننظر لتاريخ البشرية ولائحة عمل الإنسان من منظارين وبعينين: عين تنظر إلى جهة السواد، وعين تنظر إلى جهة البياض. فأي النظرتين صائبة في مقام الحكم؟

وكيف ينبغي أن تكون النظرة الدينية لتاريخ البشرية؟ وما هو دور وتأثير ظهور الأديان والأنبياء في الحركة التاريخية للبشر وعلى مستوى سلوك أفراد الإنسان؟ وفي نظرة كلية، هل إنّ ظهور الأنبياء في أوساط المجتمعات البشرية قد فتح آفاقاً جديدة للبشر من موقع إيجابي ومفيد؟ وهل إنّ التدين أو الإيمان خدم البشرية أكثر من عدم الإيمان أو بالعكس؟ وهل إنّ الأنبياء يمثّلون شخصيات موفقة وناجحة في التاريخ، أو أنّهم يمثّلون المظلومية والفشل وعدم الموفقية في حركة التاريخ البشري؟

ومن حيث المجموع هل إنّ البشر يتحرك باتجاه الحق ويسلك في طريق الهدى والصلاح، أو أنّه غارق في مستنقع الرذيلة والأهواء والانحراف؟ وأخيراً هل تحقق غرض الله تعالى في خلقه في ما يقتضي من هداية الناس في خط الإيمان والمسؤولية والرسالة، أم لا؟

ذكر الشيخ مطهري في أحد كتبه[٢] هذه الأسئلة ودعا الآخرين للتفكير في هذا المجال. والظاهر أنّ هذه المباحث كانت تثير في نفسه هاجساً وقلقاً. الشيخ مطهري يجيب في كتاب آخر له عن هذه الأسئلة بشكل إجمالي ويقول:

«إذا نظرنا إلى ظاهر المجتمع البشري ولم نتوغل إلى الأعماق فسنرى القمم الشامخة والشخصيات الكبيرة التي تثير الانتباه، مثلاً إذا عدنا إلى الوراء ونظرنا إلى ايران في القرن الثالث عشر الهجري، فأول شخص يقع نظرنا عليه هو ناصر الدين شاه. وربّما نتصور أنّ جميع الناس كانوا كذلك. في حين أنّه لو كان جميع الناس مثل ناصر الدين شاه، فإنّ ايران ستتلاشى حتماً. وإذا كان الناس جميعاً مثل هارون الرشيد وكانوا يمتلكون ماهية هارونية، فإنّ من المحال أن يبقى المجتمع الإسلامي على حاله، لأنّ هارون الرشيد هو مظهر الظلم والكذب والخداع والانقياد إلى الشهوات والرذيلة. فإذا ذهبنا في ذلك الوقت إلى جميع المناطق والقصبات في المجتمع الإسلامي آنذاك فهل سنرى الناس مثل هارون الرشيد؟ بمعنى أنّ الناس يمتلكون روحية وصفات هارون الرشيد، فكل عامل وفلاح وصاحب حرفة وفن هو مثل هارون الرشيد، أي أنّ الناس يتعاملون فيما بينهم بأدوات الكذب والخيانة والرذيلة وعدم التقوى؟ كلا ليس الأمر كذلك أبداً، فإنّ هارون الرشيد كان يعيش على حساب صدق وصلاح الأفراد ويستغل أمانتهم وصلاحهم في مصالحه الشخصية. وحتى لو كان هناك ألف شخص مثل هارون الرشيد وأعوانه فهذا لا يعني انتصار الشر على الخير. ولو نظرتم إلى المسيحية المعاصرة، التي نعتقد بأنّها قد أصيبت بالتحريف والانحراف، ولو توجهتم إلى القرى والمدن المسيحية فهل تتوقعون من

---

(٢) المجتمع والتاريخ ـ ص ٢١٣ ـ ٢١٧.

كل قس أن يكون إنساناً فاسداً وفاسقاً؟ أقسم بالله إنّ بين هؤلاء القساوسة سبعين أو ثمانين بالمئة يعيشون الإيمان والتقوى والإخلاص وينشرون باسم المسيح ومريم معالم التقوى والإيمان والطهر بين الناس، وهم غير مقصّرين في عملهم وسيدخلون الجنّة أيضاً. والقساوسة أيضاً سيدخلون الجنّة، فلابدّ من إجراء عملية الفرز بين رجال الدين الفاسدين الذين يحكمون على الكنيسة، وبين أغلبية المبلغين وأتباع المسيح»[٣].

إنّ هذا الكلام للمرحوم مطهري، إنّما يكون مهماً إذا علمتم أنّ أكثر الناس في الدنيا، سواء في الماضي أم في الحال الحاضر، غير مسلمين، وهذه الرؤية الفلسفية التاريخية تقرر بأنّ أغلبية الناس يتحركون في الأصل على نهج الحق والخير، وإلاّ فإنّ عالم الخلقة سيكون بلا ثمر ونفع. فإذا كانت أغلبية الناس هم من أهل الضلالة والانحراف والشر وبالتالي من أهل النار وليس لهم نصيب من رحمة الله ورعايته، فإنّ خلقة الله ستكون عبثاً وسيكون وجه التاريخ مظلماً. أمّا على أساس منطق القرآن فإنّ الأقوام والمجتمعات البشرية التي ابتليت بالعذاب الإلهي، كانت الأغلبية فيها غارقة في وحل الفسق والفجور، يقول القرآن الكريم:

﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ * قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ * لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ * مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ * فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[٤].

فهذه الآيات تقرر بأنّ العذاب الإلهي ينزل بسبب فساد الأكثرية.

---

(٣) الشيخ مرتضى المطهري ـ الحق الباطل ـ ص ٥٠ ـ ٥١.
(٤) سورة الذاريات، الآيات ٣١ إلى ٣٦.

فعندما يعمّ الشر والفساد فإنّه يتسبب في نزول العذاب الإلهي. فعلى أساس هذا المنطق، إذا كان التاريخ أو العالم البشري تسود فيه مثل هذه الأغلبية الفاسدة والفاجرة، فلابدّ أن يستمر نزول العذاب الإلهي على امتداد التاريخ البشري. هذه النقطة ربّما تكون عسيرة الهضم للأشخاص الذين يعيشون التفسير التقليدي والتراثي للدين، وأمّا رأي المرحوم المطهري فإنّه نموذج نادر من الفكر الديني الذي يصعب هضمه بالنسبة للكثيرين، ولكن التاريخ وكذلك علم الكلام والفلسفة كلها تؤيد وتشهد على صحة هذا الرأي، ومن العجيب أن نرى أنّ المجتمعات المتدينة في أوساطنا تعيش بعيداً عن هذا الفكر، وأنّ هذا الرأي، ثقيل على مسامع المتدينين من عامة الناس.

وقد اعتاد البعض على الجلوس على قمة جبل الهداية الشامخ لينظروا إلى الآخرين المحرومين من هذه النعمة الإلهية من موقع اللامبالاة ويعتقدون أنّ هذا المعنى من لوازم الإيمان والتدين، وأنّهم من المحبوبين لله تعالى ومن أهل الجنّة فلا جرم أنّ الآخرين على باطل ومن المغضوب عليهم وبالتالي فهم من أهل النار.

إنّ هذه الرؤية الساذجة وهذا التقسيم ينطلق من موقع النظرة السطحية للأمور، وهو في نفس الوقت مريح للنفس. ونحن الشيعة نرى أحياناً في أوساطنا من لا يتحمل رؤية الآخرين إلى جانبه حتى الأخوة من أهل السنّة ويعتقدون أنّهم بعيدون عن مجال رحمة الله، فكيف الحال بالنسبة للأشخاص الذين يعيشون خارج دائرة الإسلام ومن أتباع الديانات الآخرى؟ فمن يفكر بهذه الرؤية ويعيش مثل هذه الأجواء فمن الطبيعي أن يكون هذا الكلام بالنسبة له غير قابل للهضم وغير مريح.

والحق أنّ أكثرية الناس يتحركون في خط الصواب والصلاح، والأصل أنّ الوجه الجميل للتاريخ البشري غالب على وجهه القبيح وأنّ

البشرية من حيث المجموع تسير في طريق الخير والعمل الصالح، وأنّ كفّة الحسنات والخيرات للناس راجحة على كفّة القبائح والسيئات، ونحن نعتقد أنّ الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، والإنسان مختار بين أن يسير في خط الخير أو الشر، ولكن من حيث المجموع فإنّه يختار الخير أكثر من الشر، وأنّ الأنبياء يمثّلون، في دعوتهم الناس إلى الحق والخير والصلاح والإيمان، أبطالاً منتصرين، وأطباء مشفقين، ومربين ناجحين في عملهم ومسؤوليتهم في حركة الواقع والإنسان، وأنّ البشرية أخذت تستفيد من تعاليم الأنبياء تدريجياً وتخطو إلى الأمام في طريق الحقيقة والهداية والإيمان. ومن هنا فإنّ طبيعة الخلقة لم تكن أمراً عبثياً ولم يتحرك مركب التاريخ البشري باتجاه الضلالة والخطيئة وأنّ ركاب سفينة التاريخ لم يغرقوا في وادي الهلكة والفساد والرذيلة، ولكن «الجذر في الماء» وأنّ البشرية من حيث المجموع تتحرك باتجاه كعبة الكمال.

وكما تقدم فإنّ الأجواء الفكرية الحاكمة على المجتمعات الدينية، لا تستطيع قبول هذا الرأي إلاّ بعد الاستمداد والاستعانة بأدوات الإستدلال والاحتجاج. فما نراه في هذه الدراسة يمثّل قوة واستحكام هذه الرؤية من الجهات الكلامية والفلسفية والتاريخية وما بعد التاريخية وتصحيح وتطهير الذهنية المسلمة من مساوئ الأفكار والتصورات السائدة والمتقاطعة مع الدين.

١ ـ الأدلة الكلامية

أ ـ الاستدلال بمبنى الأسماء الإلهية:

بداية، لا بأس من الإشارة إلى مقدمة كلامية مهمّة، حيث ينبغي فهم الصفات الإلهية في دائرة الأفعال من خلال تجلياتها في التاريخ والكون، لأنّ الاعتقاد برأي معين من دون الأخذ بنظر الاعتبار معطيات

التاريخ والمجتمع البشري وجعله ملاكاً للعقيدة يتسبب في ابتعادنا عن التحليل الصحيح للواقع، ومن هنا لابدّ من التوجه إلى الواقع الخارجي وتداعياته لنفهم عمق المسألة. فنحن نعتقد بأنّ الله تعالى رزّاق وهادٍ و. . .، والسؤال الآن هو: أين يتجلّى اسم الهادي واسم الرزّاق للذات المقدّسة؟

فعندما نرى أنّ بعض الناس في العالم يعيشون القحط وليس لهم رزق يغنيهم في حركة الحياة، أو أنّ الظالمين منعوا عنهم وصول هذا الرزق، ولكن من جهة أخرى نعتقد بأنّ الله رزّاق، فأمامنا طريقان لا أكثر: فإمّا أن نغض الطرف عن معتقداتنا الكلامية والقرآنية في هذه المسائل «مثل كون الله رازقاً»، وإمّا أن نتحرك على مستوى تصحيح رؤيتنا لفهم الرزق والرازقية، ومن الطبيعي أنّ التدين يلزمنا باتخاذ المسلك الثاني وأن نعتقد برازقية الباري تعالى. ومن خلال هذا السراج نلقي نظرة على أحوال الناس ونعمل على تصحيح رؤيتنا لمفهوم الرازقية بحيث يجتمع مع ما نراه من حالات القحط والجوع لأهالي المناطق المحرومة الذين يفتقدون المواد الغذائية ويعجزون عن اشباع حاجاتهم الأولية. فالله تعالى الذي ينظر إلى العالم من الأعلى، جعل فينا العواطف والعقلانية كأدوات لتجسيد رازقيته وجعلها من مصادر النعمة حيث يمكننا من خلال هذه الأدوات أن نتحرك لإشباع الجائعين وقضاء حاجة المحتاجين ومساعدة المرضى والمساكين، وبالطبع هناك طرق أخرى أيضاً قد تكون خافية علينا، ومع ذلك فلو أنّ هذه العقول والعواطف الإنسانية وتلك المنابع الطبيعية لا يمكنها في الحدّ الأكثر ايصال الرزق إلى الناس وتأمين حاجاتهم الضرورية وقطع يد الظالمين والأشرار من سرقة وغصب حقوق الناس، فإنّ اسم الرازق سيكون بلا مسمى، ومن لوازم هذا الكلام أنّ رازقية الله لا تنسجم مع محرومية أكثر الناس من حاجاتهم وحقوقهم. وبما أنّ الله تعالى هو الرزّاق إذاً

فلابدّ أن يحصل أكثر الناس على هذا الرزق وينالون مرادهم. وعلى أيّ حال فإنّ رازقية الله تنعكس وتتجلّى في مرآة المجتمع والتاريخ وقد تنسجم مع إصابة بعض الناس بالجوع والقحط، ولكن ذلك لا يكون على مستويات شمولية ومساحات واسعة في التاريخ البشري. وهذا يعني ضرورة البحث عن هاتين القراءتين لمعتقد معين في مطاوي التاريخ لنتمكن من تصحيح إحداهما وإضفاء المعقولية عليها وتنقيحها.

وعلى هذا المنوال نتوجه لنعمة الهداية الإلهية واسم «الهادي» للذات المقدّسة لنرى هدايته العامة في الواقع البشري حيث أرسل الأنبياء لهذا الغرض، ومن الطبيعي أن يتحرك الشيطان بدوره على مستوى إضلال الناس والشيطنة «بإذن الله بالطبع»، ولكن لا يمكن القول بأنّه يستطيع أن يتغلب على الله ويوصد الطريق عليه في ما تقدره المشيئة الإلهية من أمر الهداية للبشرية ويمنع من تحقق هذه المشيئة الإلهية على أرض الواقع والحياة، فالشيطان بنفسه من عوامل الإرادة الإلهية، والعالم لا يقع في شراك الشيطان دائماً، فالعالم يسير بسنن إلهية وخاضع للتدبير الإلهي والمشيئة الربوبية. إلاّأن يعيش الإنسان إلى درجة من الجهل والسفاهة بحيث يظن أنّ الغلبة في صراع الخير والشر والهدى والضلال ستكون للشيطان، ففي هذه الصورة سيترك التوحيد مكانه للثنوية، فتصوير النزاع بين الله والشيطان في العقيدة الثنوية يعني وجود موجودين في عرض واحد وستكون النهاية انتصار عنصر الخير والهداية على عنصر الشر والضلالة.

من زاوية كلامية وعلى مبنى العقيدة التوحيدية فإنّ نعمة الهداية الإلهية شمولية وعالمية، وفي هذه الأجواء بالرغم من أنّ الشيطان مستمر في إغواء الناس وإضلالهم وقد يكتب له التوفيق أحياناً إلاّ أنّ زمام الهداية بيد الله تعالى وأنّ اسم الهادي لله لا ينسخ ولا يلغى، فالعالم لا يمثّل ساحة جولان الشيطان، فالشيطان إنّما يتحرك في دائرة

عملية الهداية الإلهية لا في خارجها ولا ضدها. فعلى أساس هذه الرؤية الكلامية فإنّ اسم الهادي لله تعالى هو الإسم الغالب ونعمة الهداية تشمل أفراد البشر على امتداد التاريخ البشري وأنّ أكثر الناس يتنعمون بهذه النعمة (كما هو الحال في رازقية الله) وأنّ البشر بصورة عامة يعيشون على هذه المائدة الإلهية ما عدا أقلية معاندة تعيش بعيداً عن نعمة الهداية هذه ويتحركون في خط الشيطان والشر.

ب ـ الاستدلال بالمبنى الفطري للتوحيد وطلب الحق

إنّ ادعاء وجود العامل الفطري للتوحيد وطلب الحق ليس أمراً يمكن إثباته بالبرهان العقلي، فإنّ دعائم الاستدلال التجريبي في هذا الباب خشبية لا يمكنها أن تحقق لنا صحة هذا المدعى بصورة قاطعة. فنحن نقبل هذا المدعى من خلال إيماننا واعتقادنا بدين خاص ومن خلال رؤيتنا للتعاليم والمعارف الواردة في هذا الدين على أنّها حق، ومن هنا نقبل بمقولة أنّ البشرية مفطورة على الحق والتوحيد. وهذه الفطرة (بالقوة أو بالفعل) يعيشها الإنسان في وجدانه دائماً ولا يستطيع التخلي عنها وتركها، وإذا فرضنا وجود إنسان يعتقد هذه الخصوصية، فلابدّ من القول أنّه إنسان ممسوخ قد تخلى عن إنسانيته. ومن الممكن أن يكون بين الناس أفراد قلائل لا ينفتحون على الحقيقة الإلهية من موقع العمق الفكري والروحي، ولكنّ الحكم بكفر الأكثرية وأنّهم معاندون للحق ومعرضون عنه هو حكم لا يمكن قبوله بسهولة ويتقاطع مع مباني الفكر الديني في الأصل. ومن هنا يقول الحكماء بأنّ مقتضى حكمة الله وعنايته أن يوصل الممكنات إلى غاياتها:

إذ مقتضى الحكمة والعناية إيصال كل ممكن لغاية[٥]

فإذا تقرر أن يعرض أكثر الناس عن الحق ولا يصلون إلى الغاية

---

(٥) الملا هادي السبزواري ـ المنظومة.

من خلقتهم ووجودهم (أي معرفة الله وعبادته واخراج طاقاتهم الفطرية إلى حيز الفعل) ففي هذه الصورة يكون الله «والعياذ بالله» غير حكيم.

ج ـ الاستدلال على مبنى الخاتمية

إنّ أصل الخاتمية مقبول لدى جميع المسلمين ويعدّ من ضروريات الدين وأحد أركان الفكر الإسلامي، فليس هناك اختلاف من هذه الجهة. والخاتمية بأي معنىً كانت، تتقوم بركنين: الركن الأول: أن تتوفر في هذا الدين خصوصيات تمنحه البقاء والخلود. والآخر: أن يحدث في الناس تحول في واقعهم وأخلاقياتهم بحيث يمكنهم حفظ هذا الدين وصيانته من عوامل التحريف والاندثار، إنّ شرط بقاء كل نعمة هو أن تتوفر في هذه النعمة صلاحية البقاء والدوام، وكذلك أن يعرف الضيوف الذين يجلسون حول مائدة هذه النعمة قدرها وحقّها.

والدين بمثّابة نعمة إلهية عظيمة وعزيزة، فإذا تحقق فيه هذان الشرطان فهناك أمل في بقائه واستمرارته على امتداد الزمان والمكان، وبالتالي يرتوي منه العطاشى الذين جاءوا إلى هذه العين الصافية ليشربوا من مائها في ما تمثّله من هداية وعناية إلهية، إذاً فنفس دعوى أنّ نبي الإسلام هو النبي الخاتم، يقتضي وجود أدوات بقاء هذا الدين واستمرارية الخطاب الإلهي بين الناس على امتداد الزمان بل سوف يزداد قوة واشراقاً، وليس معنى الخاتمية أنّ الله تعالى سيحفظ دينه في طبيعة الإنسان والمجتمع البشري من خلال قوى غيبية وبواسطة الملائكة، بل يكون حفظ هذا الدين بنفس امتلاكه للقابلية على الحفظ عند وصوله إلى أيدي الناس. إذاً، فكونه محفوظاً يمثّل أمراً طبيعياً لا فوق طبيعي وليس من خلال الجبر والفرض والقوة. بمعنى أنّ ذات الطبيعة والمجتمع والتاريخ تقتضي حفظ هذه الجوهرة في أصدافها ورعاية هذه النعمة الإلهية. وهذا لا يستقيم مع القول بأنّ جميع الناس

يتحركون في خط الضلال والعناد مع الحق والحقيقة والدين وإنّهم يرومون هدم الدين بصورة نهائية، وفي نفس الوقت فإنّ الله تعالى يحفظ دينه بواسطة قوى غيبية وأفواج من الملائكة. إنّ بقاء الدين إنّما يكون بمقتضى كون الدين حقاً من جهة، وأنّ الناس يتحركون في طريق طلب الحق ومعرفته، وهذا يمثّل الركن الركين للخاتمية وعنصر خلود الدين.

هذا المعنى يذكره الفخر الرازي في ذيل الآية الشريفة: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[٦] ويقرر أنّ حفظ الله تعالى للقرآن بمعنى أنّ المسلمين سيبلغون الرشد العقلي إلى درجة أنّهم يعملون على صيانة القرآن من قوى الجعل والتحريف ويوصلونه للإجيال التالية سليماً[٧]، وبهذا يبقى الدين في حركة الإنسان والبشرية. والخلاصة أنّ حفظ الدين يعدّ أمراً طبيعياً وبشرياً لا غير. وبالطبع فإنّ هذا المعنى لا يتنافى مع وجود عنايات إلهية فوق الطبيعية.

د ـ الاستدلال على مبنى المهدوية

في هذا المجال يمكننا الحديث عن هذا الموضوع في سياق بحث الخاتمية، حيث يعتقد عامة المتدينين (سواءٌ من المسلمين أو من غيرهم) بظهور موعود في نهاية التاريخ لإصلاح حالة البشرية، وهناك اختلاف في تفاصيل وخصوصيات هذا الموعود بين الأديان، ففي الرؤية الإسلامية أنّ هذا الموعود سيظهر عندما تمتلئ الأرض من الظلم والجور ويعمل على إقامة العدل والقسط في المجتمعات البشرية.

تتفق الأديان على عدم وجود موعد خاص ومعين لظهور هذا

---

(٦) سورة الحجر، الآية ٩.

(٧) الفخر الرازي ـ التفسير الكبير، ذيل الآية الشريفة.

الموعود، وبذلك فمن المتوقع حدوث تحوّل عظيم في المجتمع البشري آنذاك، فماذا نستوحي من هذه المقولة؟ ما هي التحولات التي يعيشها الناس قبل مرحلة الظهور كمقدمة للظهور؟ هل يمكن القول بحدوث مقطع تاريخي في العالم يتفاوت تماماً مع المقطع السابق له بحيث يتغير ويتبدل كل شيء في ذلك الوقت، أو أن نقول بأنّ هذا التحول والتبدل في التاريخ سيكون تدريجياً ومن خلال تغييرات في البنى الفكرية والحضارية في تفاصيل المجتمعات البشرية وبشكل هادئ؟ هل إنّ ظهور الموعود التاريخي للأديان يعني أنّ العالم سيمتلئ بالفسوق والفجور والرذيلة والكفر ولكن سيشهد المجتمع البشري عند ظهور موعود الأديان العدل الكامل في مدّة قصيرة للغاية بحيث تتبدل جميع مظاهر الظلم والانحراف والرذيلة في وقت واحد إلى معالم النور والخير والصلاح؟

ونتساءل: هل نهض الأنبياء بمسؤوليتهم وأدّوا دورهم في واقع التاريخ بهذه الصورة؟ صحيح أنّ الشخصيات العظيمة قامت بأعمال عظيمة، ولكن «على حدّ تعبير راسل» فإنّ الشخصيات العظيمة تظهر في نقطة تعادل التاريخ، والتعادل يعني أنّ قوى الخير وقوى الشر تكون متعادلة في فترة معينة بحيث إنّ أدنى تغيير ملحوظ في طرف معين يؤدي إلى رجاحة تلك الكفة في ميزان القوى على حساب اهتزاز الكفّة الأخرى. فمعنى تعادل الحالة الاجتماعية هو أنّ قوى الخير وقوى الشر تكون متعادلة وفي هذه الصورة فقط يمكن أن تتغير الأمور لحساب جهة دون أخرى، وبدون ذلك فإنّ ايجاد التحول سيكون عسيراً للغاية، فلا ينبغي أن نتصور أنّ العالم عند ظهور ذلك الموعود سيمتلئ بالظلم والجور وأنّ التاريخ سيفقد قابليته على الإصلاح التدريجي وسوف يبلغ الأمر أن يصل التاريخ إلى نقطة معتمة جدّاً وفي ذلك الوقت يظهر الموعود، بل بالعكس فالتاريخ سيملك قابلية أكثر على ظهور حركات

إصلاحية بالتدريج، فعندما يصل إلى نقطة الذروة من هذا الإستعداد والتهيؤ فهناك يتحقق الظهور. وهذا الاستعداد لا يتلخص بالعطش الروحي للعدل فقط بل هو استعداد عيني للإصلاح. وقراءتنا لظهور المصلح الموعود يجب أن تكون بهذه الصورة.

ألا يحتاج ذلك المصلح العالمي عندما يظهر إلى مقدمات وأدوات يستعين بها لتحقيق النجاح في حركته الإصلاحية؟ إذاً، فمن اللازم في عقيدة المهدوية أن تتحرك البشرية صوب الرشد الفكري والاجتماعي حتى لو اقترنت ببعض الحوادث الجانبية غير المطلوبة. وبصورة عامة فإنّ البشرية ستتحرك في خط الصلاح والخير وبالتالي تتهيأ الأرضية المناسبة لظهور المصلح الموعود ونشر دعوته الإصلاحية.

تأسيساً على هذا، لا يمكن القول بأنّ أكثر الناس سيلحقون بقوى الشر والانحراف وعندما يظهر الإمام المهدي سيقوم بقتل أكثر الناس لتثبيت دعائم حكومته ونشر عدالته! بالطبع فإنّ كل ثورة تقترن مع عنصر العنف وسفك الدماء، ولكن إذا كانت الثورة تتحرك في هذا الإطار وتريد أن تحفظ كيانها من خلال أدوات العنف والخشونة، فمن الواضح أنّ مثل هذه النهضة لا يكتب لها البقاء وسوف تتعجل في فنائها، في حين أنّ نهضة المصلح الموعود تمثّل نهضة من أجل البشرية وإصلاح الأمور بشكل جذري ونهائي.

ونستوحي من هذه الأدلة الكلامية الأربعة: اسم الهادي لله، الفطرة، والخاتمية، والمهدوية، أمراً واحداً، وهو أنّ البشرية من حيث المجموع تتحرك باتجاه كعبة الكمال لا أنّها تنحرف تدريجياً عن الفطرة الإلهية والتوحيد والحق، ولا أنّ أفراد البشر الموجودين فعلاً يعيشون الابتعاد عن الدين والحق أكثر من السابقين، ولا أنّ الفاصلة بين الإنسان وبين الحق والقيم تزداد اتساعاً. فهذه رؤية مقلوبة للواقع وتتقاطع في الأساس مع روح الإيمان الديني للمسلمين.

٢ ـ الأدلة الفلسفية

ومن جهة الفلسفة، فالفلاسفة يعتقدون أنّ جميع الموجودات تتحرك باتجاه غايتها وأنّ الأكثر والأغلب هو تحقق الوصول إلى هذه الغايات، ويشكل عدم الوصول أمراً اتفاقياً ونادراً، وعلى هذا المبنى فإنّ أكثر الناس يصلون إلى غايتهم التي هي الكمال الإنساني، وأمّا من ينحرف عن الجادة ولا يصل إلى مرتبة الكمال فيمثّل عدداً قليلاً جدّاً من الناس، وحالهم حال نشارة الخشب التي تتناثر هنا وهناك أثناء عمل النجّار.

الشخص الحكيم هو الذي يستمر بفعله حيث يصل إلى غايته ويستخدم الوسائل التي تساهم على الأغلب في ايصاله إلى المطلوب، فإذا اختار شخص مركباً لا يوصله إلى النتيجة المطلوبة في كثير من الموارد فلا يمكن تسميته بالحكيم. فإذا كنّا نعتقد بأنّ الله تعالى حكيم فإنّ هذا يعني أنّ فعله سيصل إلى الغاية المنشودة، والحكمة البشرية هي تأليف وتلفيق الأجزاء للوصول إلى المنزل والمقصد، والحكمة الإلهية تعني أنّ المخلوقات ستصل إلى غايتها، أي أنّها تتحرك بذاتها لتصل إلى غايتها. وعلى الرغم من هذا التفاوت الأساسي بين حكمة الباري تعالى وحكمة البشر فهناك نقطة مشتركة ومسلّمة، وهي أنّ الشخص الحكيم هو الذي يختار الأدوات والوسائل والطريق الذي يوصله في أغلب الموارد إلى غايته ومطلوبه. يقول تعالى في القرآن: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالانْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[٨]. (وعلى رأي بعض المفسرين أنّ المقصود: إلاّ ليعرفون) فإذا كان الله حكيماً (وهو كذلك)، وإذا كانت الغاية من خلقه الانس والجن هي هذه الغاية، إذاً فهذه الغاية متحققة في طبيعة أفراد البشر إلاّ نادراً. ومن هنا فالنظر

---

(٨) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

الفلسفي ومفهوم حكمة الباري والقاعدة التي «الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً»[٩]، كلها لا تسمح بأن يقع فعل الباري في أغلب الموارد خلافاً للغاية المنظورة.

وهنا لابدّ من إلفات النظر إلى نقطة مهمّة، وهي أنّ كمالات البشر مختلفة وليست على نسق واحد، فالعرفاء تحدثوا عن الإنسان الكامل، وهذا المفهوم اقترن بسوء فهم من قبل البعض، فلا ينبغي أن نستوحي من مفهوم الإنسان الكامل أنّ هناك نموذجاً واحداً لجميع أفراد البشر، الحقيقة أنّه ليس لدينا نوع واحد من الإنسان، وبالتالي فلا يوجد نوع واحد من الإنسان الكامل بل إنّ كل إنسان له كمالات متناسبة معه، وكمال كل فرد يتناسب مع قابلية وشخصية ذلك الفرد لا غير. ومن هنا فإنّ عالم الإنسان زاخر بالتنوع، وهذا التنوع في عالم الإنسان بلحاظ فلسفي يدلّ على أنّ الكمال الإنساني بعدد أفراد البشر وكل فرد يتمتع بكمال خاص وهداية خاصة بحيث لا يمكن تعميمه وسرايته على الآخرين.

ومن الطبيعي أن يكون بين أفراد البشر قاسم مشترك ولكن بمجرّد أن نتجاوز هذا القاسم المشترك والشامل تبدأ الاختلافات والتنوعات فلا أحد يشبه آخر، فمن الجينات الوراثية إلى بناء البدن والهيكل العظمي، الدم، البروتين، و. . ، فكل فرد يختلف عن الآخر في جميع هذه الموارد، وكذلك في الوجه والشخصية والعواطف. ولكل واحد منّا كماله المناسب له. فلو أخذنا هذا التفاوت بنظر الاعتبار ندرك جيداً أنّ هداية كل شخص تمثّل هداية خاصة له متناسبة لشخصيته وتختلف عن هداية الآخرين، ومن هنا يسهل علينا قبول هذه الحقيقة، وهي شمولية الهداية الإلهية والرزق الإلهي لجميع أفراد البشر.

---

(٩) للتوسع في البحث راجع: د غلام حسين ديناني، القواعد الكلية الفلسفية في الفلسفة الإسلامية ـ ج١ ـ ص ٦٠ ـ ٦٩.

مضافاً إلى ذلك أنّ حكماء الإسلام تحدثوا أحياناً عن أحوال الإنسان ومدى تناسبه مع العالم الخارجي بلغة الأرقام. فقد ذهب بعض الحكماء المسلمين بشكل صريح وغير قابل للتأويل أنّ أكثر الناس في هذا العالم وفي ذلك العالم الآخر مشمولون بالنعم والمواهب الإلهية باستثناء القِلّة القليلة التي ابتعدت عن رحمة الله وابتليت بالعقوبة والعذاب الأبدي. وهنا ولا بأس باستعراض كلام المرحوم صدر المتألهين في ذيل أقوال ابن سينا في الأسفار، فقد طرح صدر المتألهين في ذيل مبحث الشروط شبهة، وبعد ذلك ذكر جواب ابن سينا عنها ثم ذكر رأيه فيها. ومضمون هذه الشبهة وأجوبة هذين الفيلسوفين الكبيرين تتناسب مع بحثنا وموضوعنا. ولذلك أستعرض هنا الشبهة المذكورة وجواب ابن سينا والملا صدرا على التوالي، والشبهة هي:

«إنّكم زعمتم أنّ الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن إذا نظرنا في أنواع الكائنات وجدنا الإنسان أشرف الجميع، وإذا نظرنا إلى أكثر أفراده وجدنا الغالب عليهم الشرور، بوجود أفعال قبيحة وأعمال سيئة وأخلاق وملاكات رديئة واعتقادات باطلة، وفي الجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية، والجهل المركب بحسب القوة النظرية. وهذان الأمران مضران في المعاد، مؤلمان للنفس، موجبان للشقاوة في العقبى، مانعان للسعادة الأخروية، فيكون الشر غالباً على هذا النوع الذي هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الأكوان وبناء عالم العناصر والأركان. وأمّا الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب ـ الذي هو السعادة الدنيوية التي في التحقيق شقاوة ـ فهو مع ذلك حقير جدّاً بالنسبة إلى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية، ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الأليم.

وأجاب الشيخ ابن سينا:

ـ إنّ أحوال الناس في العقبى كأحوالهم في الدنيا، وأحوالهم في

النشأة الأولى على ثلاثة أقسام: الأول: البالغون في الحسنى والصحة، والثاني: المتوسطون فيهما وهم الأكثر على تفاوتهم في درجات التوسط، والقسم الثالث: البالغون في النقصان والممعنون بالخوف والأسقام والعاهات، وهؤلاء أقل من المتوسطين وإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا في غاية ما يكون من القلّة والحقارة بالنسبة إليهم. وكذلك أحوال النفوس في الآخرة على ثلاثة:

الأول: الكاملون في القوتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكمية والنظرية واقتناء الكمالات الكريمة العملية.

الثاني: المتوسطون في تحصيل ذلك، وهم الأكثر والأغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب إلى الطرف الأشرف والبعد عنه إلى الأرذل.

والثالث: هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة أي ممعنون في رداءة الأخلاق، هؤلاء أقلّ عدداً من القسم الثاني بكثير، وإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا في غاية القلّة والحقارة، فلأهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة في كلتا النشأتين»[١٠].

إنّ ابن سينا الذي كان يعيش في القرن الرابع، استنتج هذه النتيجة وهو خالي الذهن من المسائل المتداولة في عصرنا الحاضر وليس بالإمكان اتهامه بالليبرالية، فالإنسان إذا تدبر وفكّر جيداً في أمر الخلقة من زاوية فلسفية يرى في رؤية شمولية للتاريخ أنّ الخير يغلب على الشر. وابن سينا قد ذهب إلى أكثر من ذلك وحكم في باب أحوال البشر بشكل عام وأوصانا بهذه الوصية «واستوسع رحمة الله» هذه الجملة ذكرها ابن سينا بالذات، وهذا الكلام يقرر ما ذكرناه آنفاً من

---

(١٠) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ج ٧ ـ ٧٨ ـ ٧٩.

شمول الهداية الإلهية والرازقية الربانية لجميع الناس على امتداد التاريخ البشري.

إنّ الله تعالى خلق الناس لا من أجل إلقائهم في النار بل ليهبهم السعادة والجنّة في الآخرة، فإنّه تعالى لا يبيع جنّته بثمن بل بذريعة وحجّة. إنّ الله رحيم بعباده، وإنّ رحمته وسعت جميع المخلوقات، فالبشر يعيشون رحمة الله، أي أنّهم مشمولون لرحمة لله، واسم «الهادي» لله تعالى يؤكد هذا المعنى، وهو أنّ هذا الاسم الإلهي قد تحقق وتجسد في العالم الخارجي من موقع التواصل مع الخلق في حركة الحياة والإنسان. وهكذا سائر أوصاف الباري تعالى.

ثم إنّ ابن سينا يحذر القارئ في كتابه «الإشارات» يقول:

«لا يقعن عندك أنّ السعادة في الآخرة نوع واحد، بل إنّما يهلك من الهلاك السرمد ضرب من الجهل و«الرذيلة» وإنّما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحدّ منه، وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروف عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد واستوسع رحمة الله»[11].

وأمّا استدلال صدر المتألهين فيقول:

«إنّ هذا الكلام «لابن سينا» والذي قبله، وإن كان منافياً لظواهر بعض النصوص والروايات[12]، إلاّ أنّ في الإمعان والأصول الإيمانية والقواعد العقلية يعطي الجد بأنّ أكثر الناس في الآخرة وجب أن يكون

---

(١١) المصدر السابق، ص ٨٠.

(١٢) وفي هذا الموضع يقول الملا هادي السبزواري في حاشيته على الأسفار: «لم أجد منافاة ـ أي بين هذا الحكم العقلي وبين الروايات ـ والروايات معارضة بمثلها، ومثل قوله تعالى: (وقليل من عبادي شكور) لا يدلّ على ما ذكره، إذ التقصير في الشكر لا ينافي في كون المقصّر من أهل النجاة.. مع أنّ القلّة في الشكر معارضة بالاضافة التشريفية في «عبادي» ـ المصدر المذكور.

من أهل السلامة والنجاة، ولأهل المعرفة والكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام (ويقصد نفسه) وهو أنّ البرهان اللمي الفلسفي قائم على أنّ خلق كل نوع طبيعي من إفاضة الله وترتيبه النظام يجب أن يكون على نهج يبلغ جميع أحاد ذلك النوع أو أكثرها إلى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم إلاّ على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب أن يعلم أنّ الذي كلامنا فيه هو الكمال الأول والثاني لا الذي بعدهما من الكمالات، وأن يعلم أنّ أفراد الإنسان بما هم اناس ليس مقتضى كمالهم الأول ولا الثاني أن يكون حكماء عرفاء بالله وملكوته وآياته واليوم الآخر. فإنّ هذا ليس في جبلة أكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فإنّ الإنسان قد أشرنا أنّه من حيث النشأة الأولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سرّه وباطنه أنواع كثيرة ولكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لأجله وشقاوة تقابلها»[(١٣)].

إنّ هذا الكلام المذكور أعلاه يمثّل رأي فيلسوف متدين جدّاً ملتزم بأحكام الدين ويعتقد بالله والمعاد، وقد توغل في هذه الفكرة بصورة كافية وتحدّث عنها، لا من موقع العصبية الفارغة، ولا من موقع الترسبات الذهنية واتباع التيارات السياسية، ولا من موقع مسايرة الفكر السائد في المجتمع. ولذلك كان قوله حرّاً وفارغاً من جواذب العاطفة والإحساسات، ولذلك كان ملفتاً للنظر ويستحق الاصغاء، فهل هناك معيار وميزان لتصحيح الفكر الديني أفضل من هذه الأقوال والكلمات؟ ونعلم ضمناً مقدار استيعابنا للفكر السليم ومقدار ما امتلأت به أذهاننا من الآراء الحشوية والأفكار السقيمة.

إنّ استيعاب آراء هؤلاء الحكماء يتوقف على أن يتحرر الإنسان

---

(١٣) المصدر السابق ـ ٨٠ ـ ٨١.

من أسر قيود التقاليد التي تقيد ذهنه وضميره بسلاسل الانقياد إلى الآخرين، وأن ينظر إلى تاريخ البشرية من مرتفع ليتمكن من استخلاص حكم صحيح بالنسبة لنمط حياة الإنسان وحركته في واقع الحياة. فالبقاء في إطار ضيق من الأفكار المكتسبة من المحيط والثقافة الاجتماعية والتاريخ لا يسمح بالتوصل إلى فضاءات منفتحة وأفكار متحررة عن الواقع والإنسان.

هذا الكلام بمثابة تحذير لنا لنقوم بمراجعة وضعنا الحالي من موقع التأمل ولنرى ماذا حصل في دائرة تاريخنا وتربيتنا بحيث إننا أعرضنا عن الرأي الصائب والصحيح للحكماء المسلمين بحيث نظن أنّ أكثر أفراد البشر في العالم والتاريخ هم من الكفار والفساق والفجار والمغضوب عليهم وأنّ الأطهار والأخيار من الناس يمثّلون أقلية لا يعتنى بها وأنّ هذه الأقلية هي مورد محبة الله ورعايته وأنّ هؤلاء هم أهل الجنّة فحسب. ماذا حصل ليكون هذا الرأي غير المقبول، مقبولاً أكثر من رأي الحكماء الصائب إلى درجة أننا نضطر للاستعانة بعشرات الأدلة الفلسفية والكلامية والتاريخية لإثبات هذا الرأي الصائب؟

من هنا لابدّ أن نعلم أنّ الرأي السائد في أوساطنا الدينية له جذور غير عقلائية ويمتد إلى حيث الميول والاحساسيات والأهواء التي ترسم للأفراد معتقداتهم وأفكارهم. فالإنسان يرغب في أن يرى عدوه محروماً من جميع الكمالات وفاقداً لكل حسن وفن، بل محروماً من الإنسانية التي تعتبر أول نعمة إلهية على البشر، ولو كان هذا الرأي يستمد مقوماته من شبه الأدلة فربّما يقع مورد القبول أيضاً. إنّ هذا الانحراف في الذهنية المسلمة ينشر آثاره السلبية على الجميع ويصور لنا، ليس الأعداء فقط بل جميع البشرية، قد انحرفت عن مسارها الصحيح كما نرى هذا المعنى في فكر وسلوك بعض الأفراد.

٣ ـ الأدلة الأخلاقية والتاريخية

ولنضع الرؤية الكلامية والفلسفية جانباً ونتطلع لتاريخ البشر ونتساءل: هل إنّ البشرية من حيث المجموع تتحرك في مسارها بعيداً عن الدين وأنّها صارت لا دينية أكثر، أو متدينة أكثر؟ وهل إنّها تعيش الحساسية بالنسبة للتعاليم الدينية وتتحرك في الدفاع عنها، أو أنّ هذه الحساسية والاستعداد يتجه نحو الضعف والذبول؟ وهل إنّ البشر على امتداد التاريخ يميلون للكفر والفسق أكثر أو يميلون للإيمان والطهر والفضيلة؟ وهل إنّ العالم زاخر بالأخيار أكثر «بالقوة والفعل» أو بالأشرار؟ وكذلك نتساءل: هل إنّ الأنبياء نجحوا في مهمتهم السماوية في التاريخ أو فشلوا؟ وهل إنّهم استطاعوا تحقيق الأهداف والقيم التي كانوا يطمحون إليها، أم لا؟ وهل إنّ عمل الإنسان الجديد أسوأ من عمل القدماء، أم لا؟ وفي المجموع هل إنّ أفراد البشر يتجهون نحو التدين والهداية والإنسانية، أو يبتعدون عن الفطرة الدينية والإيمان والتدين؟

في هذا المورد لا نستوحي الأجوبة عن هذه الأسئلة من المبادئ الكلامية ولا نقول بأنّ الله تعالى سوف ينصر الحق على الباطل في نهاية الدنيا، ولا نستدل بقوله تعالى: **﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾**(١٤). وإن كان هو هذا الحق. بل حتى أننا لا نستدل بالآية الشريفة التي تقول: **﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ...﴾**(١٥)، ممّا يوحي لنا بغلبة الماء في نهاية المطاف وزوال الزبد **﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾**(١٦). هذه الآيات تمثّل دعامة عقائدية لنا،

---

(١٤) سورة الأنبياء، الآية ١٨.

(١٥) سورة الرعد، الآية ١٧.

(١٦) الآية السابقة.

ولكننا بشكل مؤقت لا نسلك هذا الطريق بل نراجع التاريخ البشري لنستوحي منه دروسه.

عندما نلقي نظرة تاريخية على المجتمعات البشرية نرى الناس بصورة عامة (ونغض الطرف عن القمم وكبار الشخصيات في هذا التاريخ) يسيرون في جادة السلامة والأخلاق والقيم الحاكمة على هذه المجتمعات بما يساهم في إدامة واستمرارية حياة المجتمع.

فالأصل الأصيل هنا والمعيار في حكمنا في هذه المسألة هو أنّ استمرارية حياة وثبات المجتمعات البشرية ترتبط بشكل مباشر مع عناصر الخير والصلاح في ذلك المجتمع. فلو رأينا مجتمعاً أو حضارة بشرية لا زالت باقية وتعيش الثبات السياسي والاقتصادي والاجتماعي فمن المسلّم أنّها تمتلك عناصر الخير التي تعمل على استمرار حياتها وتضمن بقاءها. فلا يوجد إطلاقاً كائن لا يملك شيئاً من الخير والكمال وفي ذات الوقت يكتب له البقاء. فاستمرارية البقاء والحياة في ظلّ وجود حسن وكمال في ذلك الموجود. كل موجود يسمح له بالبقاء بمقدار ما لديه من الحسن والكمال، فلو فرغ منه فإنّ الفناء يقف له بالمرصاد. والمجتمع الذي يتحرك حول محور الباطل ويعيش الكذب والخيانة والظلم والجور، فلا شك في أنّه سيفقد القدرة على البقاء ولا يتمكن من الاستمرار في حياته، في حين أنّكم ترون وجود مجتمعات كثيرة استمرت في حياتها وتعيش الحركة والنشاط والتطور وليس ذلك إلاّ بسبب غلبة الفضائل وعناصر الخير والسلامة على الرذائل وعناصر الشر والمرض.

لو نظرتم من خلال هذه الرؤية إلى البشرية بما هي مجموع وكذلك إلى المجتمعات المسلمة وغير المسلمة والغربية والشرقية، وتساءلتم عن علة بقاء هذه المجتمعات، مثلاً لماذا بقيت واستمرت الحضارة الغربية لحدّ الآن؟ فالعبرة في هذه الرؤية للغرب تكشف لنا

السرّ الكامن في بقائها وتقدمها، وعندما تنهار حضارة الغرب، فلابدّ أيضاً من أخذ العبرة وذلك من خلال العمل على كشف السر الذي تسبّب في انهيار هذه الحضارة. وعليه فلابدّ من الفحص عن العوامل التي سمحت لهذه المجتمعات بالحياة والبقاء من خلال العمل على جبران عوامل الفساد والنقص والخلل فيها. في هذا العالم لا يحدث أي شيء بلا دليل وسبب ولا يبقى أو يزول أي شيء بدون علّة.

البعض يقدم في هذه الفرضية جواباً غريباً، وهو أنّ بقاء الغرب مدين لعامل الاستعمار ونهب خيرات الشعوب الأخرى. عجباً! هل يمكن أن يقوم مجتمع على عنصر السرقة والخيانة ويستمر في بقائه؟ في جميع المجتمعات التاريخية، سواءٌ الملتزمة بالدين أو غير الملتزمة، تصدق هذه الحقيقة أيضاً، وهي أنّ المجتمع لو لم يكن صالحاً فإنّه سيكتب لنفسه الفناء، ولذلك فإنّ بقاءه يحكي عن امتلاكه لصلاحية البقاء وبذلك يتحرك على مستوى جبران أشكال النقص والخلل في واقعه، فإذا لم تمتلك هذه المجتمعات الحسن والكمال والصلاحية إلى جانب وجود المفاسد والانحرافات فإنّ بقاءها واستمراريتها في الحياة لا يكون ميسراً. إنّ تحليل القرآن لهذه المسألة جدير بالاصغاء والتأمل، ففي نظر القرآن أنّ المجتمعات التي ابتليت بالعذاب الإلهي وزالت من صفحة الوجود فإنّ أكثر أفرادها كانوا يتحركون في خط الفسق والظلم والباطل[١٧]. فالعذاب الإلهي يشير إلى أنّ ذلك المجتمع لم يعد يمتلك قدرة وصلاحية للبقاء والحياة، والتأكيد على «الأكثرية» مثير للعبرة والدرس.

ولو أخذنا بنظر الاعتبار بدن الإنسان حيث يعيش هجوم الأمراض والميكروبات والتحديات من كل جانب ولكنه يستمر في حركة الحياة

---

(١٧) انظر: سورة الذاريات، الآيات ٣١ ـ ٣٦.

ويتنفس ويرى ويتكلم. ففي هذه الحالة يحكم العقل بأنّ هذا البدن يمتلك مقومات السلامة والصحة على الرغم من وجود تلك الميكروبات والجراثيم. وهكذا حال المجتمع البشري، فالمحاسن والفضائل الأخلاقية لها دور مهم في حياة الناس فهي تضمن بقاء ودوام الحياة والسعادة في هذا العالم (مضافاً لضمان السعادة الأخروية).

ومن جهة أخرى فإنّ الرذائل بدورها لها دور في هذا العالم وهو أنّها تجعل من الحياة غير مستساغة وغير ممكنة. فالكذب والخيانة والسرقة والأنانية والفسق والفجور والعدوان وما إلى ذلك، كلها من الأمور السيئة لا أنّها سيئة بالذات، بل لآثارها المخربة ونتائجها السلبية التي لا تسمح للبشر في التنعم بمواهب الحياة. وهكذا حال الفضائل من قبيل طلب العلم والصدق والتواضع وأمثال ذلك، حيث تعكس آثارها النافعة في هذا العالم وتجعل من الحياة ممكنة ولطيفة ومستساغة.

وعلى هذا المبنى نقول إنّ المعيشة الناجحة والتمدن الحضاري إنّما هو حصيلة حضور الأخلاق الحسنة في الأجواء المساعدة لها قطعاً، ومن البديهي أنّه لا توجد حضارة ومجتمع متمدن تحرك في واقع الحياة بأدوات الكذب والغصب والجريمة ومع ذلك يستمر في حياته وتقدمه، إذاً فسقوط وظهور الحضارات ينبغي أن يقترن مع أفول وطلوع مكارم الأخلاق فيها.

عندما نحكم على التاريخ البشري بأنّه مجموعة غير مطلوبة وغير موفقة فهو حكم يمتاز بالسطحية والسذاجة، حيث يرى الشخص في الوهلة الأولى (وبرؤية شيعية) أنّ أكثر المسلمين هم من غير الشيعة ولذلك فهم غير مهتدين. وفي الخطوة الأخرى يرى المسلمون أنّ أكثر الناس في العالم غير مسلمين وبالتالي فهم غير مهتدين، وفي الخطوة الثالثة يرى المتدينون أنّ أكثر أهل الدنيا إمّا يعيشون بلا دين أو يعيشون عدم العناية والالتزام بالدين. إذاً، فلو اكتفينا بالظاهر فإنّ الكثير من

الناس يواجهون نقصاً في دينهم من جهة الأركان الثلاثة للدين (العقائد والأخلاق والأحكام العملية)، أي أنّهم إمّا أن تكون عقائدهم غير صحيحة، أو يعيشون المفاسد الأخلاقية من البخل والحسد والحقد وحب المال والتكبر واتباع الشهوات وأمثال ذلك، أو أنّهم مقصرون في مقام العمل في وظائفهم وتكاليفهم الدينية والأخلاقية.

إنّ الالتزام بهذا الحكم يعني أنّ الأنبياء لم يحققوا نجاحاً وتوفيقاً في مهمتهم وأداء رسالتهم وأنّ البشرية أعرضت عن هؤلاء العظام وجعلت أمورها بيد أفراد آخرين وسلّمت زمامها لأفكار أخرى وأنّ العالم كلما تحرك نحو التطور والتحضر فإنّه يبتعد عن الحق أكثر، وكأنّ القدماء كانوا يعيشون الإيمان والتدين أكثر من المعاصرين، ولكن هل هذا صحيح ومطابق للواقع؟ اسمحوا لي أن أبدي وجهة نظري بالنسبة لأحوال القدماء بذات هذه المعايير الظاهرية ومقارنتها بوضعنا المعاصر لنرى هل حكمنا صادق على القدماء كما هو مع المعاصرين أم لا؟

بداية أقول إننا من حيث المعتقد ومن خلال رؤية شيعية نرى أنّ أكثرية المسلمين على امتداد التاريخ الإسلامي هم من غير الشيعة، وأنّ أكثر المتدينين في العالم هم من غير المسلمين ولم يحدث تحوّل مهم في العصور المتأخرة، ولكن بالنسبة للعالَم المسيحي فقد حدث تحوّل كبير في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة حيث ضعفت سيطرة الكنيسة وإشراف المؤسسة الدينية في المجتمعات الغربية وضعفت كذلك عقيدة الناس بالنسبة لحقانية المسيحية. فمن وجهة نظر المسلمين فإنّ هذه الواقعة تمثّل أمراً جيداً وحادثة مباركة وخطوة نحو الحق والهداية. لأنّ المسيحيين حسب هذه الرؤية رغم أنّهم ليسوا على الحق، إلاّ أنّهم ابتعدوا بعض الشيء عن باطلهم، وهذا بنفسه يعدّ فرصة جيدة ومقدّمة للالتحاق بصفوف أهل الحق. وفي نفس الوقت فإنّ رؤية المسيحيين للحوادث الواقعة في تاريخ الإسلام تعكس هذا المعنى أيضاً، فإنّ

احتلال ايران من قبل المغول وأفول الحضارة الإسلامية تدريجياً منذ القرن الخامس الهجري فصاعداً يمثّل في نظر المسيحيين حركة ايجابية ومباركة، ففي نظرهم إنّ أفول وزوال الحضارة الإسلامية يمثّل نوعاً من التخلص من الباطل، وبالتالي سيتحرك الناس خطوة نحو الحق. إذاً، فعلى كلا النظرتين فإنّ الناس من حيث المجموع لم يصبحوا غير متدينين، ولكنّهم ابتعدوا عن الباطل أكثر. بمعنى أنّ ما يراه المسيحيون من سوء عاقبة في المجتمع البشري يراه المسلمون من حسن العاقبة وبالعكس.

وأمّا في بُعد الأخلاق، فإنّ أحد أسوأ المظاهر والحوادث السيئة التي حدثت في العالم المعاصر هي ظاهرة الاستعمار، فهناك بعض الشعوب تحركت باتجاه التطور والتقدم العلمي والتكنولوجيا واستخدمت مواهب الطبيعة بأفضل وجه، هؤلاء ومن خلال ظلمهم وعدوانهم على الآخرين وما نهبوه من ثروات الشعوب الأخرى عملوا على إحياء مجتمعاتهم وبناء حضارتهم (هذا الكلام نكتفي بعرضه بشكل مجمل وبدون التدقيق في التفاصيل ونبني على صحته) فالمستعمرون جاءوا بسفنهم ومدافعهم وجيوشهم الجرارة بشكل علني وأحياناً بشكل خفي ومن خلال بعض العناصر الموالية لهم في البلدان المستعمرة، وامتلكوا أمور هذه البلدان وسخّروها من أجل منافعهم، فالاستعمار سواء كان في بعده العسكري أو الاقتصادي أو الثقافي يتحرك باتجاه تحقيق هدف واحد، وهو امتصاص الثقافة الضعيفة من قبل الثقافة القوية. والتسلط على الأقوام والشعوب الأخرى. وبعبارة أخرى إنّ الاستعمار لا يراعي الحقوق ولا الأخلاق، بل يريد فرض نفسه على الشعوب المستضعفة وامتلاك شؤونها وأمورها.

هذه الظاهرة تعدّ أسوأ ظاهرة في التاريخ المعاصر. والآن نعود إلى المرحلة السابقة ونفرض أننا نعيش قبل سبعة قرون، فهل إنّ مثل

هذه الحوادث لم تقع في التاريخ البشري؟ نعم، فالاستعمار بمعنى تصدير رؤوس الأموال والعلم والتكنولوجيا لغرض التسلط على الأقوام الضعيفة لم يكن موجوداً، ولكن الرغبة في التسلط على الأقوام الضعيفة لم تفارق الأقوام الأقوى على امتداد التاريخ البشري، فقبل أكثر من سبعة قرون هجم المغول على بلدنا وعملوا ما عملوا من مجازر وسفك الدماء بحيث لم يشاهد التاريخ نظيراً له من حيث الوحشية والجريمة. والمغول لم يكن لديهم سوى السيف والخنجر والخيل وأمثال ذلك، فلو كانوا يملكون نصف بندقية أو نصف دبابة، وأكثر من ذلك، إذا كانوا يمتلكون طائرة وصاروخاً فماذا سيفعلون بالناس، هل سيبقى شيء على الكرة الأرضية؟ أي أنّهم لو كانوا يمتلكون العلم والتكنولوجيا فماذا سيصنعون من البلاء على البشرية؟ وإذا قاموا ببعض الأعمال ولم يرتكبوا جناية فإنّ ذلك ليس من أجل تقواهم ورعايتهم لحقوق الإنسان بل لعدم قدرتهم على ذلك.

إنّ تاريخنا السياسي زاخر بأشكال الاستبداد والقتل والجور من قبل السلاطين. وقد صنع نادر شاه مثل ذلك عندما هجم بجيشه على الهند، ولا يخفى على أحد الجرائم التي ارتكبها السلطان محمد الغزنوي في ايران والهند وكذلك ظلم سلاطين بني أمية وبني العباس وظلم الملوك الصفويين والقاجاريين والبهلويين. فلو كنّا نرى في هذا العصر مظاهر الاستعمار والظلم والرذيلة والعدوان على حقوق الآخرين، فإنّ البشرية بالأمس لم تكن تعيش أفضل حالة من اليوم. فالقدماء إذا قرنوا بالمعاصرين ربّما لم يعملوا مثل ما عمل هؤلاء، ولكن لا يعني ذلك أنّهم لم يرتكبوا مثل هذه الأعمال بدافع الزهد والتقوى والتدين بل من موقع العجز وعدم القدرة وفقدان الأدوات والوسائل. هذا بغض النظر عن أنّ ظاهرة الاستعمار والسلطة ذات طرفين: المستعمر (بالكسر) والمستعمر (بالفتح) فإذا لم يفتح المستعمَر

الطريق للمستعمِر فهذا الأخير لا يتمكن من تحقيق الانتصار بسهولة. فالمجتمعات التي تقبل بالظلم تعيش نقصاً ذاتياً في سلوكياتها وثقافتها بحيث إنّ الظالمين يستغلون الفرصة ويحكمون سيطرتهم عليها. والحديث في هذا المجال ذو شجون.

نعم، فالإنسان الجديد يملك إمكانات وقدرات جديدة، وهذا الأمر فتح الباب لظهور مفاسد ومظالم أكثر في واقع الحياة المعاصرة، إلاّ أننا نعتقد أنّ هذه القدرات والإمكانات لو كانت بيد القدماء، فإنّهم لن يجدوا أي مانع في ارتكاب هذه المظالم والمجازر، بمعنى أنّ القدماء لم يكونوا يعيشون القيم والفضائل أكثر من المعاصرين. فأولئك لم يجدوا رادعاً من سفك الدماء وغصب حقوق الآخرين. وكذلك لم يجدوا مانعاً في التوغل في عالم الشهوات والملذات. فلو ألقينا نظرة على تاريخ البيهقي لرأينا أنّ مسعود الغزنوي (ابن محمود الغزنوي) قد رسم صوراً مذهلة وشهوانية على جدار قصره، ولما أخبره الجواسيس أنّ والده علم بذلك سعى إلى محوها. فلو كان مسعود الغزنوي في هذا العصر فإنّه يسلك مثل سلوكه هذا ويعمل على انتاج وافشاء الخلاعة والشهوة. وهكذا نعلم أنّ مقولة أنّ القدماء يعيشون الفضيلة والطهر أكثر من المعاصرين ليست سوى اسطورة ناشئة من الجهل والتعصب لا أكثر. وعلى هذا الأساس فما هو الدليل على أنّ الإنسان المعاصر ابتعد عن الدين واتصف بالفجور والفسوق أكثر من القدماء؟ وما هو الملاك والمعيار في هذه المسألة؟

إنّ حسن أو سوء بني آدم ينبغي أن يلاحظ من خلال ما يملكون من قدرة واختيار. فلابدّ أن نأخذ بعين الاعتبار التطور التكنولوجي في هذا العصر الذي منح أفراد البشر قدرة أكبر، فمن هذا المنطلق يمكن مقارنة الإنسان الجديد والقديم وهل إنّ الإنسان الجديد بهذه الإمكانات أقل ظلماً وفساداً من الإنسان القديم أو أكثر؟ إنّ البشرية تملك من

إمكانات الرذيلة والفجور في هذا الزمان بما لا يمكن قياسها مع إمكانات القدماء، ولهذا السبب فإنّ بقاء القيم الأخلاقية في هذا المجتمع ستكون له قيمة أكثر بكثير. ومع غض النظر عن الإمكانات والقدرات المتاحة للإنسان المعاصر فإنّ أي مقارنة وحكم بين هاتين القضيتين ستكون سطحية وباطلة. فالقدرة العلمية والعملية والتكنولوجية للإنسان الجديد أكثر بكثير ممّا كانت لدى الإنسان القديم، ولذلك لا يمكن القول بسهولة إنّ الإنسان الجديد أفسد وأسوأ من الإنسان القديم. فالإنسان الجديد يتحرك في عمله بالتناسب مع قدراته، كما أنّ الإنسان القديم كان يعمل بالتناسب مع قدراته. فإذا لم نقل إنّ عمله أفضل من السابق، فلا أقل لا يمكننا القول بأنّ عمله أسوأ من السابق.

٤ ـ الأدلة فوق تاريخية

إنّ جميع الأديان تملك نظرية في نهاية التاريخ[(١٨)]، فكل فكر ديني وميتافيزيقي ليس فقط يتحدّث عن الله والإنسان بل يتحدّث كذلك عن التاريخ ومصير الإنسان[(١٩)]. فعلى أساس التصور الموجود لدى

---

(١٨) إنّ نهاية التاريخ لا تعني نهاية الزمان وانقضاء البشرية وزوال العالَم، بل بمعنى أنّ هذه المرحلة لا تمثّل مقدمة لمرحلة لاحقة، وكل تكامل حضاري إنّما يقع في داخل إطار هذه المرحلة، كما هو الحال في تكامل الإنسان، فالطفولة تعدّ مقدمة للبلوغ، والبلوغ مقدمة لبلوغ أكثر حتى يصل الإنسان إلى سنّ الأربعين ـ كما هو السائد في العرف ـ وعندما يصل الإنسان إلى مرتبة الكمال، بمعنى أنّ عمره بعد ذلك لا يكون مقدمة لشيء آخر ولا يحدث تغيّر جوهري في شخصيته فيما بعد، لأنّه انتقل من مرحلة الاهتزاز وعدم التعادل إلى مرحلة التعادل.

(١٩) إنّ مقولة «المعاد» ومصير الإنسان وعاقبته تعدّ من الموارد المهمّة في نظريات نهاية التاريخ، ويمثّل «حسن العاقبة» من أبهى الآمال والأمنيات التي يعيشها المؤمن، حيث لا يوجد شخص متفائل بالحياة لا يعيش حالة الحساسية تجاهها، إنّ المعاد ناظر إلى العاقبة المشتركة لجميع الناس، فنحن نرى بأنّ =

الأديان فإنّ قبيلة البشرية لا تتجه إلاّ لقبلة واحدة وأنّ التاريخ بأجمعه يتجه هذا الاتجاه وأنّ أفراد البشر يتحركون باتجاه هذه القبلة التي تمثّل موقعهم النهائي.

وهذا الكلام لا يختص بالمذاهب الدينية، فحتى الأشخاص الذين يملكون أفكاراً ونظريات غير دينية عندما يتحدّثون عن الإنسان والإنسانية ويفكرون بهذا الموضوع فسيجدون أنفسهم مضطرين للحديث عن مصير الإنسان وعاقبته والمراحل النهائية من التاريخ البشري، أمّا موضوع: من هو الذي يملك صلاحية التحدّث عن مصير الإنسان؟ فهو بحث آخر. فنحن نعتقد أنّ هذا الرأي وهذه الفكرة لابدّ من اقتباسهما من الأديان ومن خطاب الأنبياء، وإذا كان هناك من يتحدّث في هذا المجال من موقع الحق والصواب فإنّه قد استوحى أفكاره هذه من الأديان، ولا يمكنه بقدراته الذاتية أن يبدع نظرية في هذا الباب بمعزل عن تعاليم الأديان. هذه التعاليم الواردة عن الأنبياء حركت الكثير من المفكرين في سبيل ايجاد نوع من التحليل العلمي والعقلاني لهذه المسألة.

على أيّ حال فإنّ جميع النظريات في نهاية التاريخ تقوم على ثلاثة أركان:

١ ـ الركن الأول، والذي يبدو في الوهلة الأولى جبرياً، هو أنّ البشرية تسير بصورة غير اختيارية نحو هدف معين.

٢ ـ إنّ هذا الهدف جميل ورائع ويمثّل ذروة تكامل البشرية.

= البشرية تشترك في نهاية واحدة، وهذه النهاية تقوم بجميع أفراد البشر، الذين عاشوا متفرقين وبشكل متناثر على امتداد التاريخ، في نقطة معينة غير تاريخية. نحن الآن وبسبب تاريخنا لا نملك مرتبة فوق التاريخ، ولهذا نعيش الفرقة في واقع التاريخ البشري، ولكن في النهاية ـ حسب ما تقوله الأديان ـ سوف نجتمع ونواجه مصيراً مشتركاً.

٣ ـ إنّ أفراد البشر يتحركون باتجاه هذا الهدف من موقع الغفلة وعدم الانتباه والوعي. وبالإمكان أن يكون هذا الأمر بمثابة تمهيد لاواعٍ، أو برمجة لقوة غيبية.

إنّ أحد المذاهب غير الدينية التي لها نظرية في نهاية التاريخ هو «الماركسية». إنّ البشرية في نظر الماركسية كانت تطوي مراحل ما قبل التاريخ لحدّ الآن، ومع تحقق الشيوعية فإنّ التاريخ الواقعي والنهائي سيبدأ بالتحقق والظهور. فجميع أدوار التاريخ التي سبقت مرحلة الشيوعية كانت بمثابة مقدمة لعصر الشيوعية. هذه المرحلة التاريخية، التي تتصف بكونها مقدمة، هي من جهة سيئة ومن جهة أخرى حسنة، وأمّا كونها سيئة فيما لو بقيت ومنعت من التقدم، وأمّا جهة الحسن فيها فهي أنّها تساهم في ايصال البشرية إلى المرحلة المطلوبة اللاحقة، بمعنى أنّها تكون مقدمة لحدوث تحقق المقاصد الجيدة والحالات الطيبة، وكونها مقدمة ليس بمعنى أنّ الرأسماليين يتحركون باتجاه المرحلة الشيوعية من موقع الوعي والاختيار، بل من خلال رؤية فوق تاريخية حيث يمكن النظر إلى حركة الرأسماليين في ما يرومونه من تطور وتقدم بدون وعي واختيار فيعملون على تهيئة مقدمات الوصول إلى دور الشيوعية. فأنت إذا كنت تعيش في مرحلة الرأسمالية فلا يمكنك اطلاقاً أن تفهم وتعلم بأنّك في الواقع إنّما تمهد الطريق للشيوعية، وأنت في الحقيقة أقرب للشيوعية من الأشخاص الذين كانوا يعيشون في المراحل التاريخية المتقدمة. ولكنّ الشخص الذي يرى جميع هذه المراحل وناظر إلى الطريق من أوله إلى آخره فإنّه يستطيع التمييز بين هذه المراحل.

إنّ النقطة الأساسية هنا هي أنّ الوضع الفعلي للمجتمع البشري لوحده لا يقول لك أين تقف في هذه المرحلة. فلابدّ من وجود نظرية أكبر تبيّن لك موقعك من التاريخ (كأن تكون مرحلة تمهيدية للشيوعية،

أو مرحلة تمهيدية للرأسمالية. . .) وهذا إنّما يكون من خلال نظريات فوق تاريخية، وهذه النظريات فوق التاريخية ناظرة من أعلى إلى واقع التاريخ وترى الفرد في موقعه من صيرورة كل التاريخ (مرّة أخرى أقول إنّ طرح مثل هذه النظرية التي تتسم بصبغة غير علمية لا تتأتى من أي شخص).

ولعل هذا الأمر يعدّ نوعاً من الجبر التاريخي، ولكنّ هذا الجبر ليس بمعنى أنّ الإنسان غير قادر على تغيير سلوكه الشخصي تجاه الحوادث وتحديات الواقع، بل إنّ الناس يتحركون بأعمالهم الاختيارية وبشكل لاواعٍ نحو مقاصد غير مرادة لهم، وبعد وقوع هذه المتغيرات والنتائج يدركون وجودها وتحققها. إذاً، ففي النظرية الماركسية لنهاية التاريخ نرى نوعاً من التفاؤل وكذلك نوعاً من الجبر التاريخي بمعنى أنّ مجموع اختيارات البشر تقودهم إلى حيث المرحلة النهائية المنشودة.

وفي العصر الحاضر تقدم «فرانسيس فوكاياما» بنظرية أخرى في باب نهاية التاريخ وقد استوحى نظريته هذه من هيجل وفلاسفة آخرين، يرى فوكاياما في مقالته هذه التي أخرجها على شكل كتاب فيما بعد باسم «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» أنّ الإنسان في العصر الحاضر، وخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، قد وصل لمرحلة نهاية التاريخ، بمعنى أنّ البشرية قد جربت جميع النظم السياسية والاجتماعية المختلفة، وقد وصلت الآن إلى نظام معين من النُظم السياسية والاجتماعية بحيث ينبغي عليها أن تعيش في إطار هذا النظام بالذات وأنّ المتغيرات والتحولات التي ستقع في المستقبل لا تمثّل خروجاً عن هذا الإطار، فإذا كان هناك تحوّل وتغير فإنّه يمثّل حركة باتجاه كمال وتقوية هذا النظام بالذات. والنظام الذي يقصده فوكاياما هو النظام الليبرالي الديمقراطي السائد في بلدان أوروبا الغربية وأمريكا.

إنّ رأي فوكاياما يقوم على أساس تفسير الفيلسوف الفرنسي «كوجو» لمقولة هيجل، فعلى هذا التفسير فإنّ هيجل يرى أنّه ليس المحكومون فقط لم يكونوا راضين عن الوضع الاجتماعي، بل إنّ الحكّام كانوا يعيشون التبرم وعدم الرضا أيضاً. فالمحكومون والمظلومون غير راضين بوضعهم لأنّهم لا يملكون الحرية الكافية والمعيشة اللازمة لهم في واقع الحياة، وأمّا الحكّام والملوك فإنّهم غير راضين، من جهة أنّهم يرون أنّ الاحترام الذي يبذله الآخرون لهم ليس من موقع الحرية والاختيار بل من موقع الخوف والقهر، ولذلك فإنّ مثل هذا الاحترام لا يشبع لهم رغبة ولا يرضي لهم طموحاً وقد استمر عدم الرضا هذا من كلا الطرفين إلى أن وصلت البشرية لمرحلة أصبح الجميع أحراراً ومحترمين وأخذ الحكّام يتعاملون مع الرعية من موقع الاحترام ويرون مكانتهم ناتجة من اختيار أشخاص أحرار ومحترمين. ففي هذه المرحلة وصل الإنسان إلى نهاية طموحه وتحقق أمله في الحياة فهو يعيش حالة الإشباع في جميع أموره ورغباته. ويرى فوكاياما أنّ الأنظمة الديمقراطية تتحقق فيها هذه الحالة للمواطنين. وهذه النظرية أيضاً تقوم على ثلاثة أركان كما في سائر نظريات نهاية التاريخ، وتوحي لنا أنّ البشرية في مرحلتها الحالية لا تعي كونها مقدمة وممهدة للمراحل القادمة.

ومع هذه الرؤية الإجمالية لنظريتين في نهاية التاريخ، يتضح الجواب عن هذا السؤال، وهو لماذا وكيف تحرك التاريخ والمجتمع البشري في خط الكمال المنشود والغاية المتوخاة للبشرية بالرغم من مظاهر الالحاد والعلمنة والابتعاد عن الدين؟

ما يمكن تحصيله من هذه النظريات فوق التاريخية، أولاً: تكوّنت لدينا رؤية شمولية للتاريخ في ما يمثّله من وقائع في حركة الحياة، والآخر توجيه أنظارنا في عملية التحكيم واستخلاص النتيجة أن لا

نكتفي برؤية الحالة الفعلية للمجتمع البشري بل يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار المواقع والحالات المستقبلية أيضاً.

بعد هذه المقدمة نتجه إلى القرآن الكريم لنقرأ رؤيته فوق التاريخية في هذا الموضوع:

﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾(٢٠).

إنّ هذه الآية الشريفة، التي تقرر غلبة الدين الحق على الباطل رغم كراهة المشركين لذلك، تتضمن حقيقة مهمة نستوحي منها طبيعة الحركة التاريخية للبشرية (أو بتعبير آخر، المقصد للتاريخ) وبهذا المعنى نفهم عملية صراع قوى الحق مع قوى الباطل بحيث تكون النتيجة لصالح قوى الحق. والملاحظة المهمة هنا أنّ هذه الآية تشير إلى أن الأشخاص الذين يتحركون على مستوى تفعيل وتنشيط الحرب بين الحق والباطل هم من حيث لا يشعرون يقدمون الدعم ويهيئون الأرضية لانتصار الحق على الباطل دون أن يشعروا بذلك. وهذا من قبيل تشبيه المولوي في شأن النبي الأكرم حيث يقول:

ـ أنت عود الجمر الذي ما أن يشتعل

ـ يملأ العالم عطراً وريحاناً

فهنا يخاطب المولوي النبي الأكرم ويقول:

ـ إنّ الأشخاص الذين يواجهونك بجهلهم ويلقون عليك النار والأذى يحسبون أنّهم يضرّونك ، ولكنّك كعود البخور حيث ينتشر العطر أكثر فأكثر لدى اشتعاله. فلو لم يتحركوا في مجال العداوة ولم يتعاملوا معك من موقع الخصومة والقتال فلن يكون لك ذلك الانتشار الواسع ولا يغرق عامة الناس في حبّك وعشقك. الأعداء قدموا لك

---

(٢٠) سورة التوبة، الآية ٣٣.

خدمة كبيرة من حيث لا يشعرون. فلو قصرت النظر إلى عمل الخصم وعلى سوء نيّته ودوافعه الخبيثة، فسوف ترى الظلام يملأ المكان وترى كل شيء بعيداً عن نور الحق. ولكن لو نظرت إلى مساحة أوسع وكانت الصورة أكبر لرأيت أنّ هذه النار إنّما تفعّل العود والعنبر، وسوف تدرك جيداً أنّ العدو، على الرغم من ميله الباطني ونيّته السيئة، إنّما يصبّ الماء في طاحونة الحق ويتحرك في خط تقديم الخدمة لأرباب الحق والحقيقة، فليس نتيجة هذه الخصومة من العدو سوى تكريس واقع الإيمان والتدين في وجدان البشرية. ولذلك فإنّ وجود الأعداء والملحدين في عملية الصراع بين الحق والباطل، وظهور الأفكار الإلحادية وإعراض الناس عن الكنيسة والدين وغلبة العلمانية، كل ذلك لا يتنافى مع حقيقة انتصار الدين والإيمان في واقع التاريخ وحركته باتجاه التدين.

إنّ الرؤية الدينية لا تقبل بأن يسجن الإنسان نفسه في إطار أحوال زمانه وعصره بل ينبغي أن يرى قوى الحق والباطل على امتداد التاريخ ويرى أنّ بعض مراحل التاريخ تمثّل مقدمة للبعض الآخر، فالأنبياء لا يرون التاريخ البشري من موقع خاص بل إنّ الله قد منحهم رؤية شمولية وبشّرهم بذلك وقال: ﴿**إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ**﴾[٢١] في عملية تثبيت قلوبهم وتسكين خواطرهم لئلا يملكهم الحزن في ما يواجهونه من تحديات من قوى الباطل والانحراف، هذه البشارة الإلهية تقرر هذه الحقيقة، وهي أنّ نهاية المطاف لصالح الأنبياء وأنّ أعداءهم في الحقيقة يخدمون هذا المسار: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيّ عَدُوّاً مِنْ الْمُجْرِمِينَ...**﴾[٢٢].

هذا هو التدبير الإلهي العام وسنّة الله في خلقه بأن جعل لكل نبي

---

(٢١) سورة الصافات، الآية ١٧٢.

(٢٢) سورة الفرقان، الآية ٣١.

عدواً مجرماً، فكون الأنبياء يواجهون الأعداء يمثّل في واقعه سنّة إلهية في التاريخ والدنيا، ومن الطبيعي أنّ عملية الإعراض عن الدين والحق والتحرك من موقع الإلحاد لهؤلاء الأعداء يقع بشكل اختياري وأنّ هؤلاء الأشخاص مسؤولون عن أفعالهم ومواقفهم السلبية من الحق، ولكنّ هذه الأعمال الاختيارية لا تمنع من توكيد سنّة الله في التاريخ ولا تعيق الاشراف الربوبي على مسيرة البشرية، بل تمثّل عين الإشراف الإلهي على حركة البشر التاريخية على امتداد التاريخ.

إذا لم ينطلق الإنسان في حركته في الحياة بدافع الميول والحب والبغض، وإذا نظر إلى الأمور من خلال التعاليم الدينية واجتنب الأخذ بالظاهر ورؤية الحوادث من جهة واحدة فسوف يرى أنّ العالم يتجه صوب حكومة الدين، وحكومة الدين لا تعني بالضرورة أنّ جميع الأفراد يتحركون في تعاملهم وسلوكياتهم بدوافع دينية، بل بمعنى أنّ جوهر الدين هو الحاكم في المجتمع البشري. فالأنبياء عندما يواجهون الأعداء من موقع النزاع، فإنّ هؤلاء الأعداء يساهمون في عملية نشر الدين، ولذلك فإنّ الدين سينتصر في نهاية المطاف قطعاً، ولكنّ هذا النجاح والانتصار سيحصل بصورة تدريجية، ومن هنا فإنّ تاريخ البشرية يتجه بهدوء وبخفاء نحو الإيمان والتدين أكثر فأكثر بالرغم من سيادة الكفر والضلال في برهة معينة. فهذا الكفر والضلال الظاهريان بمثابة وقود لتنور الدين حيث يفعّل من نشاط الإيمان ويزيد في سرايته وامتداده، ومن خلال رؤية فوق تاريخية فإنّ الحوادث الواقعة في التاريخ كلها بمثابة مقدمة لسيادة جوهر الدين، وعلى حدّ تعبير محيي الدين ابن عربي أنّ نار جهنّم سبب نضج ثمار الجنّة. فأفراد البشر يجب أن يتحركوا في التزامهم بالدين من موقع الانتخاب الحر، ولكن حتى الأشخاص الذين ينطلقون في خط الكفر والإلحاد باختيارهم فإنّهم يقدمون خدمة للدين رغم أنّهم لا يثابون على ذلك.

لقد وقعت حادثة مهمة جدّاً في العالم المعاصر ميزت بين الإنسان الجديد والعالم الجديد من جهة، وبين الإنسان القديم والعالم القديم من جهة أخرى، وهي حضور العلم في ميدان التاريخ البشري، ولسنا هنا بصدد بيان المقدمات العملية والنظرية التي شكلت معالم هذا الحضور، على أيّ حال فميدان التاريخ شهد تبدلات وتغيرات واسعة عند حضور العلم في أجوائه.

الإنسان كائن يعيش بوعي وشعور ويتحرك في سلوكياته بمقدار ما لديه من العلم والمعرفة. وهذا المعنى مع كونه ساذجاً وبسيطاً إلاّ أنّه يستحق التأمل والتعمق. فالبشرية تعيش دائماً حالات اهتزاز وإرباك بين العلم والجهل حيث تؤدي غلبة أحدهما على الآخر إلى تغيير ملامح الفرد والمجتمع. والحضارة الجديدة في العالم هي نتيجة أنّ البشر امتلك معارف جديدة، فالمعارف والعلوم لدى كل فرد تعدّ من أركان شخصيته، فروح الإنسان وشخصيته تساويان ميزان معلوماته ومعارفه. فلو ازدادت هذه المعلومات والمعارف لدى الإنسان فسوف تتبدل شخصيته ويتحول إلى إنسان آخر، وهذه المعادلة سارية في جميع الأحوال، والعالم الجديد بما أنّه يمتلك معلومات جديدة فإنّه يعيش حالة جديدة تختلف عن حالة العالم القديم والإنسان القديم، ومن هذه النقطة تبدأ الفاصلة بين الإنسان الجديد والإنسان القديم، فحتى عواطفنا تتحرك من خلال سلطة المعلومات التي نمتلكها.

على سبيل المثال أنّ كثيراً من اللذات التي نحصل عليها هي بسبب جهلنا، فإذا تبدل هذا الجهل إلى علم فسنحرم من هذه اللذات (مثل اللذة التي نحصل عليها من القصص الجميلة والفكاهة) وكذلك لو أننا كنّا مطّلعين على ضمائر الناس فإنّ علاقتنا السائدة وأشكال الصداقات والعداوات ستشهد تحولاً أساسياً. وعلى هذا الأساس نقول إنّ حضور هذه المعارف الجديدة قد قَلَبَ الحياة رأساً على عقب. فلم

يدع ظهور المعارف الجديدة شيئاً في العالم القديم على حاله. فلو قلنا إنّ البشرية قد بدأت تاريخاً جديداً بظهور العلم الجديد كان هذا الكلام في محله ولا يعدّ مبالغة.

على ضوء ذلك لا ينبغي أن نتوقع بقاء فهمنا عن الدين في هذا العالم الجديد على حاله وعدم اختلافه في دائرة الوعي، وحتى لو لم نقل بنظرية تكامل الوعي والفهم فإنّ هذا التحول العظيم الذي وقع في العالم لا يسمح ببقاء كل شيء ـ حتى الدين والتدين ـ على مسيرته وحالته السابقة، ومن آثار هذا التبدل ما نراه من إعادة النظر في مقولة الإلحاد وإصلاحها. فالقدماء كانوا ينظرون إلى الدين وإلى حقيقة الألوهية من خلال معرفتهم ووعيهم الذاتي وميولهم النفسية، والإنسان الجديد ينظر إلى الله والدين من خلال وعيه وقدرته الذهنية والنفسية الجديدة، ولذلك لا مجال لكي نعتبر أنّ التدين لدى الإنسان الجديد مثل التدين لدى الإنسان القديم.

٥ ـ شبهات وأجوبة

أ ـ شبهة العلمانية واستغناء الإنسان الجديد

ذكرنا في بحثنا عن الأدلة فوق التاريخية بشكل إجمالي أنّ ظهور العلمانية لا يتنافى مع واقع الإيمان والتدين لدى أفراد البشر، وأنّ الأنبياء قد نجحوا في مسيرتهم الإصلاحية، والظاهر أنّ هذا المعنى يحتاج إلى شرح وتفصيل أكثر. فالمرحلة الجديدة التي تعيشها البشرية تسمى مرحلة العلمانية، والعلمانية لا تعني الموقف المضاد للدين بل تعني اللادينية، فالعلمانية تعني عدم اهتمام الإنسان في شؤونه الدنيوية بمسألة الدين وتعاليمه حيث تقوم المؤسسات الاجتماعية في المجتمع المدني بدون ملاحظة القيم والأوامر والنواهي الدينية لا نفياً ولا إثباتاً، وهذا لا يعني بالضرورة أنّها تقف موقفاً معادياً لتعاليم الدين أو تتعامل

معها من موقع الخصومة والعقدة، ولا تعني الإلحاد الصريح والعزم على إلغاء الدين من ساحة الحياة والواقع. فأحد لوازم عدم الالتفات للدين في العلمانية، إخراج الدين من الميدان العام في دائرة المجتمع وسياسة المدن وحصره في الضمير الشخصي للإنسان وفي دائرة الحالات الفردية. هذا هو معنى ولوازم العلمانية بشكل إجمالي، وهذا المعنى هو الذي أدّى إلى أن يقال إنّ هذا العصر الجديد هو عصر لا ديني وإنّ الليبرالية تمثّل خفوت وذبول مدرسة الأنبياء. إنّ ما نراه بشكل جلي هو استغناء البشرية بشكل عام عن الأنبياء وتعاليمهم، وهذا يعكس تغيير نظرة البشر نحو مدرسة الأنبياء حيث ضعفت سلطة مدرسة الأنبياء، التي كانت في المراحل التاريخية السابقة، على الإنسان المعاصر. وهذا الأمر يشكل أحياناً هاجساً لدى بعض المتدينين حيث يتصورون أنّ مرحلة الإيمان الحقيقي والالتزام بالدين قد انطوت من صفحة التاريخ وأنّ الأنبياء أصبحوا مهجورين في التاريخ المعاصر.

إذا كان هذا هو الواقع، وأنّ البشرية انتقلت من مرحلة سيطرة الدين والتدين المتشدد إلى مرحلة عدم الاعتناء بتعاليم الأنبياء وادعت الاستغناء في الواقع النظري والعملي عن تعاليم السماء، ففي هذه الصورة ينبغي القول بأنّ الأنبياء في طريقهم إلى الزوال والحذف من ساحة التاريخ ويعيشون الآن الهزيمة والفشل في حركتهم في نهاية المطاف، حيث يقبعون في هامش التاريخ وأنّ زمام الأمور قد وقعت بيد أشخاص آخرين. ونحن بحكم وظيفتنا وما نشعر به من حساسية دينية وبحكم تبعيتنا لمدرسة الأنبياء وكذلك لرغبتنا في تحقيق مجتمع يعيش أجواء الدين والإيمان في أعماقه وتفاصيله يجب علينا الالتفات إلى هذه المسألة بكثير من الأهمية والدقة.

إنّ النقطة المهمة هنا تكمن في تفسير معنى الاستغناء، فالبحث

في هذه المسألة يتصل بما نفهمه من معنى هذه الكلمة. فبالإمكان تصور معنيين أو نوعين للاستغناء: الاستغناء المحمود، والاستغناء المذموم. وحكمنا بحسن وقبح الاستغناء يتصل بنوع النسبة بين طرفي المسألة: الطالب والمطلوب. وتوضيحه: إنّ تحقق بعض الموارد التي تنسب إلى شيء آخر يراد بها في الأساس إلغاء النسبة ونفيها. وبعبارة أخرى إنّ بعض النسب تقتضي عدمها. العلاقة بين الطبيب والمريض من هذا القبيل، فهناك مريض غير طبيب، ومن جهة أخرى هناك طبيب غير مريض، ولو كانت النسبة بينهما تتحرك في خط الماديات وبعيداً عن الحالات الإنسانية من الشفقة والعطف، فإنّ الطبيب يهتم بتوكيد هذه العلاقة بينه وبين المريض وترسيخها. أي أنّه يسعى لإبقاء المريض في حالة المرض دائماً. ولكن إذا كان في هذه النسبة والرابطة عنصر الشفقة فإنّ الطبيب يبذل جهداً كبيراً في عملية العلاج لشفاء هذا المريض وبالتالي يريد نفي هذه النسبة والعلاقة وتحقيق استغناء المريض عن الطبيب بشكل كامل، أي أنّ الطبيب يسعى من موقع الشفقة لنفي وإزالة العلاقة والنسبة بينه وبين المريض لا حفظها وتقويتها.

وهكذا بالنسبة للعلاقة بين المعلم والطلاب، فأساس وجود هذه النسبة بين المعلم والطلاب هو من أجل أنّ المعلم يسعى لنقل معلوماته إلى الطالب ليوصله إلى مرتبته بحيث إنّ الطالب يستغني بعد ذلك عن هذا المعلم. فمقتضى ماهية المعلمية هو عدم ابقاء الطالب في مستوى التلمذة والتبعية الدائمة للمعلم بل يكون عزم المعلم وقصده أن يوصل هذا التلميذ إلى حدّ أن يكون مثله. إذاً، فالغرض من وجود هذه النسبة والعلاقة بين المعلم والطالب نفي النسبة لا تقويتها وتعميقها. فالمرتبة المثالية لهذه الرابطة هي أن تؤدي إلى نفيها، وفي هذه الصورة لابدّ من توفر بعض الأمور من قبيل أن تكون النسبة أولاً غير متساوية الطرفين، والأخرى توفر عنصر الشفقة فيها. فعندما يتوفر عنصر الشفقة في هاتين

الرابطة والنسبة فإنّ ذلك يفضي إلى نفي أو توهين وشائج هذه الرابطة وتحقيق حالة الإستغناء، وهذا الاستغناء هو عين النتيجة والثمرة المطلوبة والمتوقعة من هذه الرابطة.

أمّا الاستغناء القبيح والمذموم فهو حالة أخرى تختلف عمّا سبق في الأصل والأساس، وذلك إذا تحرك الإنسان بعيداً عن الحق والحقيقة ولم يهتم بتعاليم المعلم والطبيب والمربي من موقع الأنفة ورؤية الذات. وفي عين كونه يعيش حالة الجهل والمرض والفقر فإنّه لا يسعى للاستفادة من الطبيب والمعلم ويرى نفسه مستغنياً بذاته. وهذا بخلاف الاستغناء من النوع الأول الذي هو ليس فقط غير مذموم بل محمود وحسن جدّاً ويمثّل نتيجة وثمرة لمساعي الطبيب والمعلم ويعكس نجاحهما في عملهما، فلماذا يعترض البعض ويكره قطف الثمرة ورؤية النتيجة؟

إنّ الوارد في التعاليم الدينية في تصوير العلاقة بين النبي وأمّته أنّها بمثابة العلاقة بين المعلم والطالب أو المربي والمتربي أو الطبيب والمريض، فقد ورد في نهج البلاغة أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) قال في وصف النبي (صلى الله عليه وآله): «**طبيب دوّار بطبّه قد أحكم مراهمه وأحمى مواسمه**»[٢٣] فالنبي بمثابة الطبيب الذي يسعى دائماً لعلاج المرضى في المجتمع من موقع الشفقة وبدون منٍّ وأجر فيضع مراهمه على الجرح ويرى أنّ شفاء المريض هو أجره وثمرة عمله. وكذلك ورد عن النبي أنّه قال: «**بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[٢٤] حيث يعكس عملية تعليم الناس للقيم والمكارم الأخلاقية، ونقرأ في القرآن الكريم أنّه يتحدث عن النبي ورسالته بقوله:

---

(٢٣) نهج البلاغة ـ الخطبة ١٠٨.

(٢٤) كنز العمال.

﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[٢٥].

إذاً، فالوارد في المعارف الدينية أنّ النسبة بين النبي وبين أمته هي نسبة المعلم والمربي والطبيب.

والآن إذا أردنا الحكم في باب طبيعة المجتمعات المعاصرة، فيجب القول بضرورة التفكيك بين هذين النوعين من الاستغناء حيث نرى كيف استغنى المجتمع الجديد والإنسان الجديد عن مدرسة الأنبياء وبأي دليل. أليس أنّ تعاليم الأنبياء قد توغلت في وجدان وأذهان الناس وترسخت في وعيهم إلى درجة أنّها أصبحت بحكم البديهيات وصارت مقبولة من موقع الوضوح في الرؤية دون أن يكون الناس بحاجة إلى ولاية معنوية من قبل المؤسسة الدينية؟ فالإنسان الجديد يولد في هذه الدنيا وهو يعيش في قلب هذه التعاليم السماوية ويعيش معها في حركة الحياة. أو نقول بأنّ الإنسان، في عين جهله وفقره وحاجته لهذه التعاليم السماوية، إلاّ أنّه أعرض عنها من موقع الالحاد والعداوة والعناد والتمرد. فإذا كان الثاني فلابدّ من التحسر على حالة الناس والتأسف على عدم توفيق الأنبياء في أداء مهمتهم ومسؤوليتهم الرسالية. إلاّ أنّ الصحيح هو الأول.

إنّ بعض المفكرين ومنهم المرحوم إقبال اللاهوري تحدثوا في باب الخاتمية. نستوحي من كلامهم أنّ المفهوم من الخاتمية هو هذا المعنى بالذات وأنّ النسبة والرابطة بين النبي والأمّة كالرابطة بين الطبيب والمريض أو المعلم والطالب أو المربي والمتربي بحيث إنّ استمرار الرابطة والعلاقة يؤدي إلى نفيها وزوالها. وبما أنّ هذا المعنى دقيق وحساس جدّاً، فربّما يساء فهمه لدى بعض المتدينين. ولذلك ينبغي

---

(٢٥) سورة البقرة، الآية ١٥١.

سلوك الاحتياط في هذا التفسير. إنّ المعنى الذي يقصده إقبال لو وضعناه في قالب آخر، فسيكون الغرض من ايجاد الرابطة بين النبي والأمّة هو نفي هذه الرابطة. بمعنى أنّ الحالة المثالية والغاية النهائية لرسالة الأنبياء هي أنّ الناس تدريجياً يستغنون عن تعاليم النبي، كما أنّ المرضى يستغنون تدريجياً عن الطبيب، والأطفال يستغنون أيضاً عن إشراف ورعاية الوالدين.

ربّما يكون هذا الكلام ثقيلاً جدّاً على الذهنية المسلمة. وربّما تكون هذه العلاقة مقبولة ومعقولة بالنسبة للمعلم والمربي والطبيب ولا تكون ثقيلة الهضم على الذهن، ولكن عندما يصل الدور إلى النبي فإنّ المتدينين يواجهون حالة القلق على إيمانهم. فكيف يعقل أنّ الأنبياء جاءوا لغرض أن يستغني الناس عن الأنبياء؟ ألا يعني هذا القول، كما يقول المطهري في نقده لإقبال، أنّ ختم النبوة يستدعي ختم الدين وإزالته من ميدان الحياة؟ وهل يعقل أنّ الأنبياء كانوا يسعون لنفي تأثيرهم ومكانتهم الاجتماعية ليتخلص الناس من مدرستهم؟

إنّ وضوح الرؤية أكثر في هذا الموضوع قد يساهم في زوال وتصحيح هذا التوهم. فعلى فرض أنّ المسألة هي كذلك، فما هو الإشكال في هذا الفرض؟ فإذا أصبح الناس وبسبب حركة الأنبياء وتعاليمهم، موحدين لله وصار المجتمع يتحرك على أساس العدل والقسط وأصبحت حياة البشرية تعيش الإيمان والطهر وتذكر الموت والمعاد وبذلك لا تحتاج بعدها لتعاليم وإرشادات النبي (بالضبط كالمجتمع الذي يعيش أفراده الصحة والسلامة بسبب سعي الأطباء فلا يحتاجون إلى الطبيب بعدها) فهل يعني ذلك فشل مساعي الأنبياء أو يكون علامة على نجاحهم في مسعاهم ورسالتهم؟ ألا يعني ذلك أنّ تأثير الأنبياء ونفوذهم في أعماق الوعي والروح قد وصل إلى غايته وذروته بحيث إنّ الناس (عن وعي أو غير وعي، عن تقليد أو تحقيق)

يتحركون في خط الأنبياء والتبعية لهم بدون أن يشعروا بذلك، وهذا هو ما يريده النبي ويهدف إليه؟

الحق أنّ مثل هذا الفرض غير واقع في مجريات الوضع الخارجي وأنّ هذه المقولة المثالية لا تتجسد على أرض الواقع الاجتماعي، كما أنّ العلاقة بين الطبيب والمريض والمعلم والطالب هي بصورة عامة كذلك.

النقطة المهمة في هذا المورد أنّ الاحتياج على مراتب، فتارة يعيش الإنسان في مستوى معين من الحياة ينقطع اتصاله بتعاليم الأنبياء، ولكنّه على مستوى آخر يرى نفسه محتاجاً إلى هذه التعاليم السماوية. والسرّ في الخاتمية يكمن في هذه النقطة المهمّة بالذات، على سبيل المثال إذا كان نبي الإسلام يتحرك في أجواء جزيرة العرب من موقع اهتمامه الشديد بتطهير قومه من الشرك والوثنية والعودة للتوحيد الفطري، فهذا المعنى يعدّ اليوم من بديهيات الإنسان المتمدن والعصر الجديد، ومن هنا لا تحتاج البشرية المعاصرة لمثل هذا الاهتمام المقدّس وتذكير الناس بوهمية الأوثان. ولكنّ هذا الاستغناء بأي معنى؟ أليس ذلك بمعنى أنّ الأنبياء أنفسهم هم الذين حققوا لنا هذا الاستغناء؟ فمن الجيد والمفرح أن يوفق الإنسان في هذا الزمان لأن يصل إلى مرتبة لا يعيش مرحلة الوثنية وعبادة الأصنام التي كانت سائدة في مراحل الانحطاط البشري، بحيث لا يحتاج معها إلى الاهتمام وبذل الجهد في التصدي لهذه الحالة المتخلفة.

ونستوحي من هذا المعنى الدقيق أنّ البشرية تسير في خط التكامل التدريجي وتقطع مرحلة بعد مرحلة في سلّم الكمال الإنساني بحيث لا تحتاج بعدها إلى الاصرار على الاستفادة من منهل الأنبياء. وهذا يعني أنّ الأنبياء قد نجحوا في رسالتهم وبسطوا قيمهم وأفكارهم على مستوى واسع من الوعي البشري والحضارة الإنسانية حتى أنّ تعاليمهم

وأفكارهم قد أصبحت كالماء والهواء بين الناس حيث يشرب الناس ويتنفسون دون أن يدركوا أنّهم يعيشون في ظلّ أي مذهب أو دين. وهذا هو سرّ ومعنى الخاتمية في نظر اقبال اللاهوري وأمثاله. أي أنّ تعليمات الأنبياء قد توغلت في عمق الوعي البشري بحيث إنّ الناس يتحركون في إطار هذه التعاليم عن وعي أو بدون وعي ويعيشون حياة الإيمان والدين بدون أن يعلموا ممن أخذوا هذه التعاليم.

وعلى ضوء ما تقدم نرى أنّ الكثير من تعاليم الأنبياء قد ترسخت في العالم الجديد بحيث أصبحت هي السائدة في هذا العالم. وبالطبع فإنّ هذا لا يعني أنّ الإنسان الجديد لا يتحرك في خط الباطل والانحراف والمعصية اطلاقاً، فليس المدّعى هو أنّ جميع الناس صاروا مؤمنين ومتقين ويعيشون الفضيلة والانفتاح على الله، كلا، فالبشر كان ولا يزال يعيش الحرية في السلوك والفكر، ولذلك فربّما يسحق أحياناً مواقع الحق ويرتكب بعض المظالم ويتحرك نحو الخطيئة والإثم. إلاّ أنّ كلامنا هو أنّ التعاليم التي جاء بها الأنبياء ترسخت في عمق الذهنية التاريخية والوجدان الجمعي لأفراد البشر بحيث لا يمكن إزالتها بل إنّ الإنسان في حركة الحياة لا يشعر بوجود فرض وإلزام لمثل هذه التعاليم السماوية. فالكثير من المفاهيم الأخلاقية والقيم الإنسانية كحب العدل وطلب الحق وكراهية الظلم وغيرها هي في الواقع من صلب تعاليم الأنبياء، والأنبياء لهم دور أساسي في ترسيخ هذه المفاهيم في واقع التاريخ والمجتمع بشكل ملكة وصفة راسخة.

مع كل ما تقدم لا يزال هناك سؤال كبير يواجه موقفنا في هذا البحث ويتمثّل ذلك بالنهضات الإلحادية والتيارات الفكرية المادية والمظاهر المخالفة للدين في العالم الجديد. ولأجل توضيح الجواب عن هذا السؤال ندعو القارئ للتأمل في هذه النقطة المهمة جدّاً، وهي وجود عنصر مشترك في طبيعة مخالفة هذه التيارات والمدارس الجديدة

للدين. . هذا العنصر المشترك والمهم في المظاهر المخالفة للدين على امتداد التاريخ، سواء في الشرق أو في الغرب، هو تحوّل الدين إلى عملة رسمية واتخاذه كأداة ووسيلة من قبل البعض لحماية مصالحهم وثرواتهم ومكانتهم الاجتماعية والسياسية. نعم هناك ثلّة قليلة من الأفراد في كل دورة تاريخية حتى في عصر الأنبياء والأئمة كانوا يتحركون في خط الباطل ويرفعون لواء التمرد ضد الدين وتعاليمه السماوية. فالمادية كانت على امتداد التاريخ بشكل تيار مهزوم ومغلوب على المستوى الفكري ولا يختص بعصرنا الحاضر وبظاهرة العلمانية والليبرالية في الغرب الجديد. فما وقع في الغرب من عدم الاعتناء بالكنيسة وإهمال تعاليمها كان بسبب أنّ الكنيسة أرادت أن تتحول إلى جهة رسمية لحماية أصحاب القدرة والسلطة وكانت ترى لنفسها حقوقاً مسبقة على الناس وتحمل معها تاريخاً أسود في تعاملها مع الشعوب. بحيث إنّ «اندرو وايت» يقول في كتابه «نزاع الكلام والعلم»: «لا توجد مؤسسة دموية في العالم والتاريخ أشدّ من الكنيسة».

وقد بحث «هيجل» موضوع التيار المخالف لصيرورة الدين جهة رسمية في الغرب، في كتابه «رسمية دين المسيح» هذا الأمر هو الذي دعا المحققين والمفكرين لمواجهة هذا الخطر الجدي والتصدي له ومخالفته. وينبغي أن نعدّ هذا التيار في حقيقته تياراً دينياً لا أنّه ضد الدين، فلابدّ من التمييز بين المسيحية كدين سماوي وبين الكنيسة وأرباب الديانة المسيحية، ولا ينبغي أن نسري حكم أحدهما على الآخر، فالتأمل في روح وماهية هذا التيار يشير إلى أنّ تاريخ الغرب هو تاريخ ديني في الواقع. نعم إذا أردنا الحكم بظواهر الأمور فسنقول، كما هو المشهور عن الغرب، إنّ الغرب يعيش اللادينية وإشاعة عدم الإيمان. ولكنّ المسألة التي تعكس أهمية وعمقاً في هذا المجال هو أنّ هؤلاء المخالفين للدين واللادينين يساهمون في غربلة الدين وتصفيته

من الشوائب. لا أنّهم يعملون على إلغائه وهدمه. فلا ينبغي أن ننسى مقولة «الله يؤيّد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم» ومن هنا فإنّ مخالفة هيجل وماركس ولينين وتمردهم على تعاليم الدين لا ينبغي النظر إليها من موقع التمرد على الدين نفسه بل إنّ مخالفتهم تتحرك في دائرة سلوكيات أرباب الكنيسة وصيرورة الدين جهة رسمية وتحوله إلى وسيلة للارتزاق. فلينين كان يرى أن اسم الدين عندما يخطر على الذهن فإنّ اسم الكنيسة يأتي معه وبعد ذلك يلحق به منافع رجال المؤسسة الدينية، إذاً، فلابدّ من الإعراض عن كليهما في وقت واحد.

ما هو السبب في تعامل هؤلاء مع الدين من موقع العقدة والخصومة؟ هل الدين هو السبب أو رجال الدين؟ على هذا الأساس بدأت الاعتراضات تظهر وتمتد في أوساط المفكرين والأحرار من الناس تجاه أرباب الكنيسة. وأخيراً فكّروا في قلع هذه الأمور من جذورها حتى لا تصل النوبة إلى الثمار الفاسدة. وأهم سبب لمخالفة الناس للدين في العالم الجديد يكمن في إساءة استخدام الدين من قبل رجال الدين في عملية الارتزاق الدنيوي منه للحصول على مواقع متقدمة في المجتمع، فهذه المخالفة ناتجة من عواطف إنسانية خيرة ودوافع حقّة ومن مظاهر وتجليات طلب الحق وحب العدل في أعماق وجدان البشر. وتمثّل مخالفة لكل شيء يرتفع إلى مستوى المطلق سواء كان على شكل قدرة مطلقة للكنيسة أو سلطة مطلقة للملوك. هذا التضاد مع المطلق هو عين الاعتراف بـ «محدودية» الإنسان في جميع شؤونه، والاعتراف بمحدودية الإنسان لا يفصله شيء عن العبودية لله تعالى. فالبشرية المعاصرة انطلقت في مواجهتها للكنيسة واعتراضها على الظواهر الدينية من موقع مخالفتها لربوبية الكنيسة وربوبية السلاطين، ومعلوم أنّ هذا لا يتنافى مع العبودية لله في المفهوم الديني.

إنّ ما وقع في الحضارة الجديدة يتوافق في حقيقته مع الدين

والإيمان لأنّ الأنبياء أنفسهم كانوا يحذرون المؤمنين من اتّباع الأشخاص الذين يتعاملون مع الدين من موقع الذات والأنانية والمصلحة الدنيوية: ﴿لَوْلاَ يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[٢٦].

إنّ التصوف في الواقع يمثّل ردّة فعل في مقابل دين السلطة وتسلط الدين في بقاع المشرق. ولا أحد يعتبر أنّ التصوف في الشرق يمثّل نهضة مضادة للدين، وفي الغرب كانت مواجهة الناس لهذه المظاهر السلبية مواجهة إيجابية بدل المواجهة السلبية للمتصوفة، فكانت تتخذ طابع التصدي لرجال الكنيسة وأعمالهم وأحياناً مواجهة المباني الميتافيزيقية للدين والتشكيك فيها.

ويرى بعض المفكرين الغربيين أنّ العلمانية تقوم على مبنيين وبالتالي فلها معنيان أيضاً، وكما كان لدينا نوعان من الاستغناء، فالعلمانية كذلك على نحوين: فهناك علمانية تتحرك من فكرة أنّ الدين أمر موهوم وباطل ولا ينبغي أن يتدخل في ميدان السياسة والمجتمع، والآخر علمانية ترى أنّ الدين يقوم على أساس الحق فلذلك لا ينبغي أن يتدخل في أمور السياسة، والتيار الغالب والسائد في الغرب من العلمانية هو الذي يتناغم مع المبنى والمعنى الثاني للعلمانية. فالكثير من الليبراليين والعلمانيين هم من الأشخاص المتدينين. ويعتقدون أنّ الدين يمثّل عنصر حق في مسيرة البشرية ولذلك لا ينبغي أن يختلط بالسياسة لئلا يتحول إلى أداة ووسيلة بيد السياسيين لتحقيق أغراضهم، فميدان السياسة في رؤية ماكيافيلية تقوم على أساس قيم أخلاقية أخرى، ولذلك فالسياسة يجب أن تكون علمانية ولا تستخدم الدين في حركتها الملتوية لضمان طهارة وقداسة الدين. وهذا الرأي، سواء قلنا

---

(٢٦) سورة المائدة، الآية ٦٣.

بصحته أو عدم صحته، يختزن دوافع دينية، أي أنّ المجتمع العلماني في الغرب إنّما صار علمانياً بسبب دوافع علمية لا بدوافع إلحادية.

ويتضح من المقدمات التي ذكرناها آنفاً أنّ نهضة الأنبياء تبدلت على امتداد التاريخ إلى ظاهرة مترسخة في العمق وغير قابلة للعودة إلى الوراء، بمعنى أنّ بعض الحقائق عندما تتجسد في واقع الحياة والإنسان وتظهر ثمارها ونتائجها في أجواء المجتمع وتسخّر القلوب لها، فمن المحال أن يتخلى عنها الإنسان بعد ذلك أو يزول تأثيرها من أجواء الفرد والمجتمع. فعبادة الأوثان كانت ولمدّة من الزمان سائدة في أجواء الأقوام السالفة ولم يكن بطلانها مكشوفاً ومتجلياً للناس في ذلك الوقت، وكذلك مقولة السلم والصلح في حركة الحياة ورفض الحرب والقتال وأنّ الحياة مع الصلح أفضل وأحلى من الحياة مع الحرب والقتال، وقس على هذا، ولكن بعد أن اكتشف الإنسان جمال هذه المعاني وذاق طعمها الحلو فإنّ العودة إلى الوراء تمثّل أمراً محالاً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ الإنبياء أشعلوا النار في حطب التعادل الموجود في العالم والتاريخ وهدموا تلك المعادلات الموجودة واستبدلوها بحقائق ومفاهيم جديدة أنتجت معادلات جديدة وحققت للبشرية الانتقال إلى مرحلة جديدة من التاريخ، أي بشكل لا يقبل العودة إلى الوراء. إنّ جوهر تعاليم الأنبياء (لا التعاليم العرضية لهم) ولّدت هذه الحركة الحضارية وبالرغم من أنّ بعض الحقائق كانت مكشوفة للعقل النظري لدى أفراد البشر في ذلك الزمان، إلاّ أنّ الأنبياء عملوا على تسريع الحركة الحضارية وتنميتها في عالم التشريع ممّا أثر ذلك تأثيراً كبيراً في ترسخ تلك المعتقدات والأفكار الصالحة وتحويلها إلى ملكة راسخة في وجدان الإنسان. فمع أنّ الأقوام السالفة لم تتحرك تجاه الأنبياء من موقع الاهتمام والعناية بتعاليمهم والاستفادة من إرشاداتهم، إلاّ أنّ البشرية المعاصرة تعيش الارتواء من معين مائهم وتتغذى من ثمار

تعاليمهم، أمّا التيارات الإلحادية والمذاهب المتمردة على الدين فهي لا تمثّل الفساد في العمق والجذور بل قبس من النار في عود الدين بحيث يؤدي إلى نشر عبيره وامتداد عطره. فمخالفة هذه التيارات المنحرفة للدين في الواقع مخالفة لصيرورة الدين جهة رسمية وأداة سلطوية، ولذلك فإنّ التيار العلماني الغالب في أجوائنا المعاصرة ينطلق من دوافع دينية ومن موقع طلب الحق لا من موقع التضاد مع ذات الدين.

ب ـ شبهة تبرئة العناصر المنحرفة

ربّما يتصور البعض أنّ هذه الرؤية وهذه البحوث تؤدي إلى تبرئة المجرمين والمنحرفين. الواقع أنّ هذه المباحث إذا كانت تسعى لتبرئة وتنزيه أحد الأشخاص، فهو الله تعالى لا المنحرفين والمفسدين في العالم. فلو قلنا إنّ الأنبياء أدّوا مهمتهم وبلّغوا رسالتهم الحقة للناس، ولكن وجود قوى شيطانية في التاريخ البشري منع من نفوذ كلام الأنبياء وامتداد تعاليمهم بين الناس ولذلك أصبح المفسدون والمعاندون للحق أبطال ورواد التاريخ البشري وأنّ الأنبياء كانوا يعيشون على هامش التاريخ على شكل فئة مظلومة وأقلية مغلوبة، فمثّل هذا التحليل لمسيرة الأنبياء والتاريخ حتى لو أفضى إلى تبرئة الأنبياء من السلبيات والمظالم وأشكال القصور والخلل في واقع الحياة البشرية، إلاّ أنّ هذه البراءة تقترن بأمرين سلبيين:

١ ـ إنّ الأنبياء لم يكتب لهم التوفيق والنجاح في حركتهم الرسالية.

٢ ـ والأشدّ من ذلك أنّ هذا المعنى يستلزم القول بتخطئة الله تعالى، فلو قلنا إنّ الأنبياء لم يقصّروا في أداء مهمتهم، فماذا نقول بالنسبة لله تعالى؟ أليس زمام التاريخ بيد الله الهادي؟

أليس الله تعالى خلق الإنسان بفطرة سلمية طالبة للحق؟

أليس نظام العالم يدور حول محور غلبة الحق على الباطل؟

أليس الله تعالى تعهد بهداية الناس إلى طريق الحق وجادة الصواب؟ إذاً، فلماذا لم يكتب له التوفيق والنجاح؟

نعم، فهذا التحليل لا يبرئ قوى الفساد والشر من تحمل المسؤولية، ولكنّ الله تعالى لم يسلّم زمام أمور العالم بيد هؤلاء المفسدين والمنحرفين.

ج ـ شبهة تبرئة الغرب

ربّما يتحرك البعض من موقع إعادة صياغة الإشكال السابق بلغة جديدة معاصرة ويرى أنّ هذا التحليل في مجال التاريخ البشري يصبّ في دائرة تبرئة الغرب ويمهد الطريق أمام النظام العالمي الجديد، فأي فكرة أو حديث في مجتمعنا عن الغرب يؤطر بإطار ايديولوجي ويصبّ بقوالب سياسية بحيث يتحول جو الحديث إلى فضاء ملوث ومظلم وربّما تعرض المتحدث بوضوح وشفافية في هذا الميدان إلى سهام الاتهام من قبل الآخرين. ولكن لا ينبغي أن نخشى من اتهامات الجهلاء.

نعم، إنّ مجتمعنا كان يعيش يوماً ما التضاد مع الغرب من قبل التيارات الماركسية، ومقصودهم من الغرب هو العالم الرأسمالي. ففي نظر الماركسيين فإنّ الغرب الرأسمالي يمر بمراحل يجب أن يطويها ليصل إلى المرحلة الشيوعية، ولهذا فإنّ العالم الغربي يعيش في هذه المرحلة حالة متخلفة ورجعية. فما يقال من «انهيار الغرب» في أوساط الايرانيين ـ وليس في العالم الإسلامي ولا في العالم الثالث ـ إنّما هو من ناحية الماركسيين وحزب توده، فالحديث عن المراحل التاريخية ومقولة الرجعية والتطور التي سادت في مجتمعنا هي من معطيات المدرسة الماركسية، ولكن البعض، مع قبولهم لهذا المبنى، تحركوا على مستوى إدخال هذا المعنى في إطار أخلاقي وإسلامي وفلسفي.

وفي هذا المجال نرى أنّ البعض (وعددهم من حيث العدّة والعدد غير قليل) قالوا وتحدّثوا زوراً وكذباً.

وتدريجياً ظهرت نظرية أخرى إلى جانب نظرية «إنهيار الغرب» وهي أنّ تاريخ الغرب يبتني على الأهواء وغلبة «النفس الأمّارة» وهذا الكلام قاله بعض الأشخاص الذين استلهموا نقاط الضعف في النظام الغربي من الغربيين أنفسهم (الفاشستية في دائرة الفكر السياسي، والاباحية في دائرة السلوك الشخصي) ولكنّ هؤلاء أنفسهم تحركوا في مخالفتهم للغرب من منطلق التظاهر بالولاية حيث نرى شيوع هذه الظاهرة في مجتمعنا. إنّ التيار الماركسي ينطلق من انكار الميتافيزيقيا ويرى أنّ العقيدة قد انتهى دورها ويعتقد بجبر التاريخ، وأنّ الغرب كلي ذو ماهية، وهؤلاء يرون تاريخنا «متغرب» ومتأثر بالغرب الرأسمالي، في حين أنّهم لا يطرحون حلولاً للمشكلات التي يعيشها مجتمعنا.

أجل فإنّ الغرب لا يمثّل شيئاً معيناً وتياراً موحّداً بحيث يمكن تبرئته أو ابطاله تماماً، وذلك لوجود مدارس متنوعة وتيارات فكرية مختلفة ووجود قيم وعقائد مختلفة حيث ينبغي دراستها كلاً على انفراد. وفي مسألة الحكم على الأقوام والشعوب لا نحتاج إلى سلوك طرق ملتوية والتمسك بأفكار وقوى عجيبة وغريبة والقول بروح التاريخ والعالم والمصير إلى «علم الأسماء التاريخي» فلا أمل في ايجاد حلّ للعقد الموجودة من خلال هذه الأدوات الملتوية، فلو انحدر المجتمع في مزالق الانهيار والزوال فإنّ ذلك معلول لشيوع المفاسد الأخلاقية واضمحلال القيم والمبادئ الإنسانية بحيث تسلب من المجتمع إمكان استمراريته وبقائه. فإذا كان المجتمع يعيش الكذب والخيانة والعدوان فإنّ مثل هذا المجتمع، سواء كان في الشرق أو في الغرب، فهو بدوره يسير إلى الزوال والاندثار بحيث لا تنفع معه أيّ حيلة وعلاج، فلا يوجد قوم من الأقوام يملكون الصيانة من الغضب الإلهي.

ولكن الكثير من المثقفين عندما يريدون أن ينتقدوا الغرب فإنّهم لا يعتمدون في نقدهم هذا على القيم والمبادئ الأخلاقية، لأنّهم من جهة لا يؤسسون وعيهم وفكرهم على مقولة الرذائل والفضائل الأخلاقية ولذلك لا يتخذون منها معياراً لحكمهم على الواقع الحضاري في الغرب، ومن جهة أخرى فإنّهم يعيشون التلوث بالرذائل الأخلاقية أيضاً ولذلك لا يتمكنون من التحرك في هذا الاتجاه، سواء بلحاظ الفكر أو بلحاظ العمل، ومن هنا نراهم يتمسكون بقوى خفية وأفكار طوباوية وموهومات واهية ويستنتجون منها زوال المعسكر الغربي، وكل من أراد البحث في هذا الموضوع بأدوات العلم والتحليل العقلاني يلصقون به تهمة الدفاع عن الغرب .

د ـ شبهة المؤامرة

هذه الاطروحة لا تختص بعالم السياسة فحسب، بل موجودة في علم الكلام أيضاً، فعلى مبنى هذه النظرية، فإنّ المجتمع البشري يُدار بواسطة ثلة قليلة من المتآمرين، والكثير من التحاليل الجورنالستية لها هذه الصبغة والماهية. فمن يقول بوجود مؤامرة في تاريخ المجتمع البشري يرى نفسه مصوناً عن الابتلاء بإفرازات هذه المؤامرة ويرى أنّه يعرف جميع أحابيل المتآمرين ورموزهم وتياراتهم ويعلم بما يحوكونه من دسائس في واقع المجتمع، ولكنّ الآخرين يعيشون في غفلة عن هذه المؤامرة ويبتلون بنتائجها الوخيمة! ونحن بدورنا لا نقول بأنّ العالم يخلو من مؤامرة ومتآمرين يبغون الشر للناس، فمن ينكر وجود هذه الحقيقة في العالم؟ إلاّ أنّ كلامنا هو: هل يعقل أن يكون المجتمع البشري والتاريخ كله ضحية مؤامرة؟

إنّ اطروحة القائلين بنظرية المؤامرة تقوم على أساس أنّ السلطة المطلقة على المجتمع والتاريخ تنحصر بيد ثلّة قليلة من المتآمرين حيث

يوجد في كل مرحلة تاريخية بعض الأشخاص الذين يتصدون لهذا الأمر، ومن هنا يجدون أنفسهم بهذا التحليل غير مقصرين في سكوتهم عن الباطل. هذا التحليل يواجه قصوراً من جهات عديدة، فالمبنى لهذه النظرية هو أنّ الناس لا يملكون اختياراً ولا شعوراً ولا فهماً لتدبير أمورهم في واقع الحياة، بل إنّ أفراد المجتمع يمثّلون لعبة بيد هؤلاء المتآمرين. فهذه النظرية تعكس في مضمونها سوء الظن بالنسبة للعقل والوعي والاختيار البشري فهي نظرية تقوم على أساس الجبر. إذ على أساس هذه النظرية فإنّ أفراد البشر يتحركون بدون اختيار في سلوكياتهم وبوحي من المتآمرين المغرضين الذين يوجهونهم هذا الاتجاه أو ذاك، فإن تكلموا بشيء فإنّ كلامهم هذا يعكس رؤية وفكر أولئك المتسلطين، وإذا ساروا في طريق معين فإنّما يسيرون بإيحاء من هؤلاء الأسياد!

إنّ هذه الرؤية للإنسان والتاريخ والمجتمع البشري تمثّل إهانة للبشرية، فإنّ مجموعة من المتآمرين لا يملكون تلك القوة التي تمنحهم القدرة على إدارة العالم بما يوافق ميولهم ومشيئتهم. فالعالم لا يعيش الانفعال في مقابل أي خطة يرسمونها للمجتمعات البشرية وينالون النجاح في ذلك. إنّ نظرية هؤلاء المتمسكين بمقولة المؤامرة هم أنفسهم ضحية هذه المؤامرة، ولو قلنا بصحة نظرية المؤامرة، فلابدّ أن نعلم أنّ نفس هذه الرؤية تعكس وجود مؤامرة، وذلك لإغفال الناس وتحقيق الهيمنة عليهم.

ويرى بعض المتدينين، على أساس هذا النمط من التفكير أو بالاستعانة بهذه الفكرة، أنّ الشيطان يمثّل ذلك الموجود المتآمر في مسيرة التاريخ البشري، وعلى ضوء ذلك شيّدوا نظريتهم الكلامية المتهرّئة التي تعكس حالة اليأس التي يعيشونها في واقعهم الروحي والاجتماعي، ومفاد هذه النظرية هو أنّ الله والأنبياء كانوا بصدد إيجاد الخير والصلاح، ولكنّ فئة من المتآمرين الذين يترأسهم ابليس وقفوا

سدّاً منيعاً أمام التخطيط الإلهي ورسالة الأنبياء وأنّ الغلبة كتبت لهؤلاء في حركة التاريخ. هذا التفسير والتحليل لحركة التاريخ يختزن في طياته رؤية الحالة الشيطانية في ملامح وأجواء التاريخ والمجتمع والسياسة. فالإنسان المتدين الذي يؤمن بالله ومشيئته المطلقة ويرى غلبة المشيئة الإلهية ورحمة الله الواسعة على هذا العالم ويعتقد بمقولة شمولية الهداية الإلهية لأفراد البشر، لا يمكنه قبول مثل هذا التحليل والتفسير لحركة التاريخ، إلاّ أن يرى أنّ يد الله مغلولة كما ذهب إليه اليهود: **﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...﴾**[٢٧].

نعم، إنّ يد الله مبسوطة في التصرف في التاريخ بشكل مطلق. ولا يحول أي شيء دون تحقق الإرادة الإلهية على أرض الواقع التاريخي والاجتماعي، فكل موجود هو مخلوق لله وليس في عرضه. والغلبة المطلقة للإرادة الإلهية، والمخلوقات مسخّرة لهذه الإرادة المطلقة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا المعتقد يمثّل نظرة ورؤية إيمانية لموقع الله تعالى في العالم والتاريخ، ولكن إذا أردنا تحليل المسألة من زاوية بشرية، فنحن جميعاً مسؤولون عن هداية المنحرفين الذين يسيرون في متاهات الضلال، وفي نفس الوقت ينبغي الالتفات إلى أنّ الطبيعة لا تمثّل بئراً أو فخاً للإنسان بحيث يسقط فيها أكثرية الناس، بل بمثابة منزل في مسيرة البشر نحو الكمال الإنساني، وبرج في منطقة بروج الهداية التي تعيش فيها روح الإنسان في عالم المعنى والهداية والانفتاح على الله.

والسلام

---

(٢٧) سورة المائدة، الآية ٦٤.

الفهرس

